

التأصيل النظري للدراسات الحضارية

٥

العلاقات الدولية

البعد الديني والحضاري



تـأليـف

د. أمـانـي صـالـح

أ. د. عبد الخبير عطا محروس

تحـريـر

أ. د. منى أبو الفضـل   أ. د. نادية محمود مصطفى





الباحثون في هذه السلسلة

منى أبو الفضل
أميمة عبود
سليمان الخطيب
رقية العلواني
كريستيان فان نيسبن
سمير مرقس
إكرام لمعي

السيد عمر
فوزي خليل
فؤاد السعيد
عبد الخبير عطا محروس
أماني صالح
حسن وجيه
سيف الدين عبد الفتاح

المحرران

أ. د. منى أبو الفضل
أ. د. نادية محمود مصطفى

سلسلة التأصيل النظري للدراسات الحضارية

١- الحوار مع الغرب: آلياته - أهدافه - دوافعه

أ. د. منى أبو الفضل   د. أميمة عبود   أ. د. سليمان الخطيب

٢- مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية

د. رقية العلواني   الأب د. كريستيان فان نسبن   أ. سمير مرقس
القس. د. إكرام لمعي

٣- الأنا والآخر من منظور قرآني

د. السيد عمر

٤- الثقافة والحضارة: مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي

أ. فؤاد السعيد   د. فوزي خليل

٥- العلاقات الدولية: البعد الديني والحضاري

د. عبد الخبير عطا محروس د. أماني صالح

٦- حوار الثقافات: إدارة الأجندات والسيناريوهات المتنازعة

د. حسن وجيه

٧- العولمة والإسلام: رؤيتان للعالم

د. سيف الدين عبد الفتاح

THE INTERNATIONAL RELATIONS

The Religious and Civilizational Dimension

Al-ʻAlāqāt al-Duwalīyah

Al-Buʻd al-Dīnī wa-al-Ḥaḍārī

Dr. Amānī Ṣāliḥ - Prof. Dr. ʻAbd al-Khabīr ʻAṭā Maḥrūs

- ما الدولة القومية؟
- ما النظام العالمي؟ وما الأنظمة الإقليمية؟
- ما موضوع الشركات العابرة للقارات والتجمعات الإقليمية لما فوق القومية؟
- في هذا الكتاب جواب عن هذه التساؤلات بالإضافة إلى محاولة تطرح عن العلاقات الدولية من وجهة نظر إسلامية ودراسة مفهوم ونسق الأمة بوصفه مستوى لتفسير التفاعلات والعلاقات الدولية.
- كما إن في الكتاب دراسة للتحولات والمراحل التي مرت بها العلاقات الدولية.. وتساؤلاً عن البعد الديني فيها، أين يقف؟ وما البدائل الاستشرافية لموقع البعد الديني؟
- إنه كتاب يطمح إلى تقديم رؤى جديدة للعلاقات الدولية.

Design Behzad Ali Issa

ISBN 978-9933-10-003-2

9 789933 100032

بسم الله الرحمن الرحيم

التأصيل النظري للدراسات الحضارية

٥

العلاقات الدولية

(البعد الديني والحضاري)

العلاقات الدولية: البعد الديني والحضاري / أماني صالح، عبد الخبير عطا محروس ؛ تحرير منى أبو الفضل ونادية محمود مصطفى .- دمشق: دار الفكر،[٢٠٠٨] .-١٦٨ ص؛ ٢٥ سم. (التأصيل النظري للدراسات الحضارية؛٥).
١- ٣٢٧,١ ص ا ل ع ٢- العنوان ٣- صالح
٤- عطا ٥- أبو الفضل ٦- مصطفى ٧- السلسلة
مكتبة الأسد

التأصيل النظري للدراسات الحضارية

٥

العلاقات الدولية

(البعد الديني والحضاري)

د. أماني صالح　　أ. د. عبد الخبير عطا محروس

تحرير

أ. د. منى أبو الفضل　　أ.د. نادية محمود مصطفى





٢٠٠٨
دمشق
حاضنة اللغة العربية

دار الفكر - دمشق - برامكة
 ٣٠٠١ ٩٧ ٩٤٧ ٠٠٩٦٣
☎ ٣٠٠١ ١١ ٠٠٩٦٣
http://www.fikr.com/
e-mail:fikr@fikr.net

التأصيل النظري للدراسات الحضارية

- ٥ -

العلاقات الدولية

(البعد الديني والحضاري)

د. أمـــاني صـــالح-أ. د. عبد الخبير عطا محروس

الرقم الاصطلاحي: ٢١٥٥,٠١١

الرقم الدولي: ISBN: 978-9933-10-003-2

التصنيف الموضوعي: ٣٢٠ (العلوم والدراسات السياسية)

١٦٨ ص، ١٧ × ٢٥ سم

الطبعة الأولى ١٤٢٩هـ= ٢٠٠٨م

المحتوى

توظيف المفاهيم الحضارية
في التحليل السياسي
الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية

د. أماني صالح

البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية
(دراسة في تطور الحقل)

أ.د. عبد الخبير محمود عطا محروس

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

مقدمة تحرير المشروع

د. نادية محمود مصطفى

تأسس برنامج حوار الحضارات بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في نيسان / أبريل ٢٠٠٢، استناداً إلى خطة علمية حددت دوافع هذا التأسيس وأهداف البرنامج على النحو التالي:

١- دراسة الإطار النظري لموضوع البرنامج (العلاقة بين الحضارات) لتسكينه في موقعه من المنظورات الراهنة لدراسة العلوم السياسية بفروعها المختلفة، وفي تقاطعها وارتباطها مع علوم اجتماعية أخرى. فإن تجدد الاهتمام بالأبعاد الثقافية / الحضارية، ومن ثم الأبعاد القيمية بمصادرها المختلفة (وفي قلبها الدين) يعد من أهم سمات المنظورات الغربية الراهنة، مما أوجد مساحة مشتركة مع منظورات حضارية أخرى وعلى رأسها الإسلامي.

٢- رصد وتحليل المدارس النظرية والاتجاهات الفكرية المتنوعة (القومية والليبرالية والإسلامية) في الموضوع، وتقديم ملخص جامع مقارن لأسانيد كل من هذه المدارس والاتجاهات من حيث تأصيل مفهوم الحضارة والحوار والصراع، ومن حيث تأصيلها لأصل العلاقة بين الحضارات، ومن حيث رفضها أو قبولها لفكرة

حوار الحضارات، ومن حيث البدائل المطروحة لهذه الفكرة.

٣- رصد المبادرات العملية المطروحة في ساحة حوار الحضارات أو الثقافات أو الأديان - خلال العقد الماضي - وتقويم آليات تطبيق الفكرة بصفة عامة أو في مجالاتٍ نوعية وقضايا محددة؛ سواء على مستوى المنظمات الدولية أو الحكومات أو المنظمات غير الرسمية، الدولية منها والوطنية. حيث إن ملتقيات الحوار ذات مستويات متعددة، منها الرسمي ومنها غير الرسمي، ومنها العالمي ومنها ذو النطاق المحدود إقليمياً أو وفقاً للقضايا محل الاهتمام.

٤- تصميم سيناريوهات للدخول في (حوار) من جانب الدائرة المصرية أو العربية أو الإسلامية مع دوائر ثقافية أخرى، سواء إسلامية أيضاً أو تنتمي إلى حضارات أخرى غربية أو شرقية على حد سواء. ويتطلب تصميم السيناريو الواحد - وبالنظر إلى طبيعة أطرافه - تحديد قائمة وأولويات موضوعات الحوار وقضاياه انطلاقاً من متطلبات وحاجات الدائرة المعنية؛ أي العربية أو الإسلامية، في حوارها مع الدوائر الحضارية الأخرى (الأوربية، الأمريكية، الروسية، اليابانية، الصينية، الهندية..).

٥- الاهتمام بالبحث في آليات وسبل تحقيق التنسيق والتعاون بين المنظمات العربية والإسلامية التي تدير مشروعات للحوار مع (الآخر)، وعلى رأسها الجامعة العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي، من ناحية، وكذلك بين الدول الإسلامية الكبرى (وعلى رأسها مصر، تركية، إيران) التي تدير من خلال برامج وطنية حوارات مع (الآخر) أو فيما بينها (مثلاً الحوار العربي الإيراني، والحوار التركي العربي).

واستجابة لهذه الدوافع والأهداف، وفي ضوء متطلبات البيئة العلمية والعالمية المحيطة، التي جسدت تجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية، وفي قلبها الأبعاد القيمية غير المادية للتطور البشري وللتغيرات العالمية، كان لابد لهذا البرنامج أن يؤسس أنشطة خطته الخمسية العلمية على (تأصيل نظري للعلاقة بين الدين، الثقافة، الحضارة) ليس كغاية في حد ذاته فقط، ولكن كسبيل أيضاً لتأسيس مجال للدراسات الحضارية في العلوم السياسية ينطلق من البحث في آفاق منظور حضاري، وعنه، لدراسة الظاهرة السياسية في أبعادها الداخلية والخارجية على حد سواء. كل هذا دون انقطاع أو فقدان صلة بموضوع هذا البرنامج ومحور نشاطه ألا وهو العلاقة بين الحضارات حواراً وصراعاً.

ومن ثم كان مشروع (التأصيل النظري) هو باكورة المشروعات البحثية الجماعية الممتدة التي قام عليها برنامج حوار الحضارات. ولقد استغرق تنفيذه نحو عامين ونصف العام (شباط / فبراير ٢٠٠٣ - آب / أغسطس ٢٠٠٥). ولقد حفزت المبادرة أ. د. منى أبو الفضل الرائدة في مجال الدراسات الحضارية على صعيد العلوم السياسية، والمؤسسة لمدرسة المنظور الحضاري في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة. ولقد أشرفت د. منى على إعداد ورقة عمل المشروع التي دشنت اجتماعات العمل المتطورة، كما رأست معظم هذه الاجتماعات وأدارتها بالتعاون مع أ. د. نادية مصطفى، ولقد حالت ظروف خاصة دون مشاركتها في إعداد هذا التقديم لنشر أعمال المشروع.

ولقد شارك في أعمال هذا المشروع إلى جانب الأساتذة معدي البحوث، عدد آخر من الأساتذة أثروا النقاش في الاجتماعات الدورية، وكان لهم فضل المساهمة في بلورة غايات المشروع ومخرجاته، وهم: أ.د. علا أبو زيد، نائب مدير البرنامج حينئذ، أ.د. السيد عبد المطلب غانم، أستاذ النظرية السياسية، أ.د. مصطفى منجود، أستاذ الفكر

السياسي، أ.د. عبد الغفار رشاد أستاذ النظم المقارنة. كما ساهم في بحوث المشروع - عن بعد - كل من: د. رقية العلواني، و أ.د. سيف الدين عبد الفتاح، و أ.د. حسن وجيه، كذلك ساهم في الاجتماعات وأعمال البحث المساعدة عدد من الشباب الباحثين المهتمين بالمداخل الثقافية والحضارية للعلوم السياسية، وهم: مدحت ماهر، وأماني غانم، ومروة عيسى، وأحمد خطاب، وعلاء عبد الحفيظ.

مجمل القول: كان المشروع البحثي الجماعي الممتدُّ خبرةً حية تفاعلية تبادلية، فنظراً لعدد المشاركين فيه، وامتداده الزمني، فلقد كان ساحة تفاعل وتبادل للأفكار والآراء، ومعملاً لاختبار بعض المقولات والافتراضات، أو إنضاج بعضها الآخر.

ولقد فرض موضوع المشروع - وجدَّته - هذا النمط من التفاعل، كما ساعدت حماسة الأساتذة المشاركين على جعل هذا التفاعل خبرة متميزة على صعيد الجماعة العلمية للعلوم السياسية في مصر، وفي انفتاحها على علوم أخرى مثل الدراسات الإسلامية والفلسفة والاجتماع والتاريخ وفلسفة الحضارات.

هذا ولقد تعددت مستويات التفاعل التبادلي عبر مراحل تطور المشروع، كما تنوعت - بالطبع - قضاياه وإشكالياته، وعلى نحو أسفر عن بنية محددة لبحوثه. فلقد مرَّ المشروع بخمس مراحل أساسية:

مرحلة التدشين (شباط / فبراير ٢٠٠٣ - حزيران / يونيو ٢٠٠٣)
وبدأت بإعداد ورقة عمل تمهيدية أعدتها أ.د. نادية مصطفى في ضوء جلسة عمل ابتدائية شاركت فيها أ.د. منى أبو الفضل، و د. أماني صالح، و أ.د. علا أبو زيد. وحددت هذه الورقة منطلقات المشروع، وملامح منهج العملية البحثية، ومحاور التأصيل، وموضوعات كل منها، وطبيعة المنتج النهائي.

وكان المنطلق الذي حددته ورقة العمل هو:

ضرورة الوعي بأن البحث في الدراسات الحضارية ليس غاية في حد ذاته في نطاق هذا المشروع البحثي، ولكن لابد من تسكين هذا الموضوع في إطار العلوم السياسية، مع الاستعانة بتخصصات أخرى، وعلى النحو الذي يسمح - من ناحية أخرى - بالربط بموضوع البرنامج الأساسي ألا وهو حوار الحضارات وصراعاتها. فالدراسات الحضارية المقارنة تتضمن أبعاداً متنوعة؛ أحدها أنماط العلاقة التفاعلية بين المنتمين لتلك الحضارات عبر التاريخ، والعوامل المؤثرة فيها. ولكن يظل المحك في نظرنا، كجماعة بحثية في العلوم السياسية، هو: كيف يمكن توظيف هذه الدراسات في تأصيل مجال للدراسات الحضارية في نطاق العلوم السياسية؟ وكذلك: كيف يمكن تطوير منظور دراسات حضارية لعلم السياسة ينطلق من الأبعاد الحضارية الثقافية كما تنطلق منظورات أخرى من أبعاد مادية عسكرية أو اقتصادية... إلخ؟

بعبارة أخرى؛ كان المحك في نظرنا هو الإجابة عن السؤال التالي: ما الذي يميز تناولنا لموضوع العلاقة بين الحضارات عن غيرنا من التخصصات؟ هل يتم ترك هذا المجال الدراسي، الدراسات الحضارية، لعلم التاريخ أو الاجتماع أو الفلسفة، أم يجب أن يصبح لعلم السياسة دور في هذا المجال؟ وكيف يمكن لهذا الدور أن يربط بين هذه التخصصات المعنية؟ ولماذا تبرز أهمية هذا الدور الآن في ظل طبيعة المرحلة الراهنة من المراجعة في حالة علم السياسة؟

ومن ثم تحدد هدف المشروع البحثي بأنه بيان كيف تكون الدراسات الحضارية مجالاً جديداً في الدراسات السياسية. وكان هذا يستلزم تصورات من متخصصي فروع العلوم السياسية الكبرى عن موضع البعد الحضاري والدراسات الحضارية من رؤى ومنظورات ونظريات هذا الفرع في المرحلة الراهنة من تطور حالة العلم، وهي المرحلة التي تشهد الجدل

حول دوافع ومبررات وأشكال الاهتمام بالبعد الحضاري الثقافي وأثره في التفاعلات السياسية؛ الداخلية منها والعالمية، وإذا ما كان هذا البعد عاملاً من العوامل المفسرة أم مجرد أداة من أدوات إدارة السياسات.

ومما لا شك فيه أن اتجاهات هذا الجدل تتشكل باختلاف الأنساق المعرفية والمنظورات. فمن رافض للعامل الحضاري ودوره؛ نظراً لانتمائه إلى مجالات معرفية أخرى غير العلوم السياسية، إلى من يرى أن منظوراً حضارياً لعلم السياسة يساعد على معالجة أكثر من أمر: مثلاً تفتت علم السياسة على نحو بدأ يشكك في وجود ما يسمى علم السياسة، في الوقت نفسه الذي انفصل فيه علم السياسة عن التاريخ والاجتماع والفلسفة.. ومن ثم فإن التأصيل للمنظور الحضاري يحقق ما يلي: إنهاء الفصل بين التاريخ والاجتماع والسياسة، والتأصيل للأنساق المعرفية المتقابلة وموقفها من صناعة العمران، حيث إن مجال الدراسات الحضارية تتقاسمه أنساق معرفية متقابلة (إسلامية ووضعية) ومداخل مختلفة (فلسفية، تاريخية).

خلاصة القول: إن المشروع وفق هذا المنطلق كان يتطلب محوراً تمهيدياً يقدم تأصيل مجال الدراسات الحضارية في فروع العلوم السياسية سعياً نحو منظور حضاري لدراسة علم السياسة.

وبعد عملية تسكين البعد الحضاري في مجال فروع العلوم السياسية، كان لابد أن تبدأ عملية التأصيل النظري. وعن منهج هذه العملية ومحاور التأصيل: فهي تنطلق من قراءة نقدية تراكمية في الأدبيات المتعلقة بالعلاقة بين الحضارات أو مجال الدراسات الحضارية من منظورات متقابلة في نطاق علم الفلسفة، التاريخ، الفكر، أو الأدبيات التي قدمت دراسة في النماذج الفكرية. وعن المحاور التي تتم في ضوئها هذه القراءة المقارنة التراكمية فهي تنقسم بين مجموعات ثلاث: المفاهيم، العلاقات والعمليات، الفواعل، وكانت كالآتي:

المجموعة الأولى وتتضمن الموضوعات التالية:

أثر الدين في الثقافة والحضارة، الفارق بين الثقافة والحضارة: أهمية الرمز الحضاري، النماذج الحضارية: قواعد التشكيل، الخصائص، الأسس.

المجموعة الثانية، من موضوعاتها ما يلي:

أنماط العلاقة بين الحضارات والثقافات (الحوار، الصراع، الصدام، التعارف، التثاقف، التسرب، النفاذية Culture filter)، مفهوم الحوار: الدوافع، الأهداف، الشروط، الآليات، الأنماط، مفهوم الصراع: الدوافع، الأهداف، الشروط، الآليات، الأنماط.

المجموعة الثالثة تطرح الموضوعات التالية:

العلاقة بين الأنا والآخر: النظريات والرؤى من أنساق معرفية متقابلة ومنظورات متقابلة (التعددية، الهيمنة)، الآخر في فكر وحركات الإصلاح في الأديان السماوية الثلاثة.

ولقد أثار مضمون بعض المحاور نقاشاً طرح بعض الإشكاليات الهامة، ومن أبرز هذه المحاور: محور العلاقة بين الأنا والآخر، فلقد طرح الأسئلة التالية:

- هل الآخر هو المختلف في الدين، أم يمكن أن يكون مشابهاً في الدين؟ هل الآخر هو المخالف في المنظور للدين كمنهج علوي أو منهج دنيوي وصناعة بشرية؟ هل الآخر هو الحضارة الغربية، والأنا هو الحضارة الإسلامية؟ ما مستوى هذا الآخر وهذه الأنا: الفرد / الجماعة (الأمة)، الاجتماعي / الديني، المعرفي / الإنساني، الكوني / المقدس؟
- ما نمط العلاقة بين الأنا والآخر: التعددي / المهيمن، الاستيعابي / الإقصائي، التراكمي / الاستعلائي؟

وأخيراً هل يجب الأخذ بهذه الثنائية (الأنا والآخر) بالرغم من أنها ثنائية استبعادية انطلقت وتأسست من فكرة هيمنة الذات الغربية على الأنا المختلف؟ أم أن هذه الثنائية القائمة الذائعة ذات الجذور القديمة تقتضي وتستلزم قراءة نقدية في ضوء دلالة الأنساق المعرفية المتقابلة مع استدعاء النماذج التاريخية التي توضح العلاقة بينهما في ظل مراحل أو عصور كل من الهيمنة الإسلامية والهيمنة الغربية؟..

وعبر أربعة أشهر استغرقتها هذه المرحلة التدشينية، توالت الاجتماعات التحضيرية (ثمانية اجتماعات) جرت خلالها مناقشة عدد من القضايا والإشكاليات المعرفية والمنهجية والنظرية، كان من أهمها ما يلي:

- أسباب الاهتمام الراهن بالمجال الحضاري في العلوم السياسية في ضوء التغيرات الرئيسية العالمية، والظواهر الجديدة التي لم تعد الإطارات الفكرية (الحداثية الوضعية) قادرة على تقديم تفسيرات كاملة لها، مما فرض تجدد الاهتمام بأساليب جديدة تعيد للجوانب القيمية غير المادية أهميتها.
- العلاقة بين الدين وبين الثقافة والحضارة.
- الفارق بين مجال الدراسات الحضارية وبين المنظور الحضاري.
- أسباب الحوار أو الصراع بين الثقافات والحضارات، ومسؤولية الأنساق المعرفية المتقابلة من ناحية، والاختلاف حول موضع العقل من العلم وموضع القيم من العقل والعلم من ناحية أخرى. وكذلك مسؤولية حالة توازن القوى بين هذه الثقافات والحضارات، ومدى تسييس العوامل الدينية - الثقافية الحضارية وأنماط توظيفها السياسي.
- موضع المشروع البحثي من خطة عمل برنامج حوار الحضارات خلال الأعوام التالية.

ولقد كانت النقاشات عبر هذه الاجتماعات التحضيرية الثمانية من الكثافة والعمق والتعدد والتنوع ما تعجز هذه السطور عن ترجمتها. ولقد أفضت إلى الاتفاق على بنية المشروع البحثي.

وتنقسم أعمال المشروع إلى سبعة محاور:

- المحور الأول بعنوان: الحوار (منطلقاته المعرفية، آلياته، أهدافه، دوافعه)، ويضم ثلاثة بحوث هي؛ (النظرية الاجتماعية المعاصرة: نحو طرح توحيدي في أصول التنظير ودواعي البديل) للدكتورة منى أبو الفضل، (أسلوب الحوار، الدوافع، الأهداف، والشروط والآليات والأنماط) للدكتورة أميمة عبود، (أنماط تنقل الأفكار وآلياتها بين التفاعل والأسباب: دراسة حالة العلاقة بين عالم الغرب وعالم المسلمين) للدكتور سليمان الخطيب.
- المحور الثاني بعنوان (مفهوم الآخر في اليهودية والمسيحية)، ويضم خمسة بحوث هي؛ (مفهوم الآخر لدى الجماعات اليهودية الحديثة) للدكتورة رقية العلواني، (مفهوم الآخر في الأديان التوحيدية) و (مفهوم الآخر في المسيحية الكاثوليكية) للأب الدكتور كريستيان فان نسبن، (مفهوم الآخر في المسيحية المصرية) للأستاذ سمير مرقس، (المسيحية الإنجيلية (البروتستانتية) والموقف من الآخر) للقس الدكتور إكرام لمعي.
- المحور الثالث يتناول (الأنا والآخر من منظور قرآني) في بحث للدكتور سيد عمر.
- المحور الرابع بعنوان: (الثقافة والحضارة، مقاربة بين الفكرين الغربي والإسلامي)، ويضم بحثي (الثقافة والحضارة من منظور إسلامي) للدكتور فوزي خليل، و (الثقافة والحضارة والدين، مقاربة للمفاهيم في الفكر الغربي) للأستاذ فؤاد السعيد.

- المحور الخامس بعنوان (العلاقات الدولية، البعد الديني والحضاري)، ويضم بحثي (البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية) للدكتور عبد الخبير عطا، و (توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي: الأمة كمستوى لتحليل العلاقات الدولية) للدكتورة أماني صالح.
- المحور السادس يضم بحثاً بعنوان (حوار الثقافات، إدارة الأجندات والسيناريوهات المتنازعة) للدكتور حسن وجيه.
- وأخيراً المحور السابع يضم بحثاً بعنوان (العولمة والإسلام رؤيتان للعالم) للدكتور سيف الدين عبد الفتاح.

كما أفضت الاجتماعات التحضيرية إلى الاتفاق أيضاً على أهداف وغايات المشروع، وعلى المنهاجية العامة لتأكيد الرابطة بين المشروع البحثي وبين قضية أنماط العلاقة بين الحضارات من واقع متطلبات اللحظة التاريخية الراهنة، سواء لأغراض عملية سياسية (تتصل بالعلاقة بين الغرب وعالم المسلمين) من ناحية، أو لأغراض معرفية وفكرية (تتصل بعمليات المراجعة الراهنة في النموذج المعرفي للعلوم الاجتماعية والإنسانية القائمة على مشروع الحداثة والعلمانية والوضعية) من ناحية أخرى.

من أهم القواعد العامة عن أبعاد المشروع وغاياته:

ضرورة الوعي بالعلاقة بين دوائر ثلاث للبعد الحضاري، ووضعه على صعيد كل منها:

- الدائرة الأولى؛ تثير وضع البعد الحضاري / الثقافي في العلوم الاجتماعية بصفة عامة، والعلوم السياسية بصفة خاصة، سواء على نطاق محدود أم على نطاق واسع يرسم خريطة متكاملة الأبعاد لهذا الوضع.

- الدائرة الثانية؛ تثير قضية تأصيل مجال الدراسات الحضارية، وتطوير منظور حضاري للعلوم السياسية.
- الدائرة الثالثة؛ تثير وضع الاهتمام بالبعد الحضاري لعلاقته بمجال أو موضوع حوار الحضارات أساساً.

هذا وقد حددت د. منى أبو الفضل العلاقة بين هذه الدوائر على النحو التالي:

«والتحدي ليس هو التسكين للدراسات الحضارية في حقل العلوم السياسية، ولكن تطوير منظور العلوم السياسية ذاته انطلاقاً من أهمية البعد الحضاري الآن. وهذا يرتبط بمراجعة الحقل من منظور حضاري. وهذه المراجعة ليست مستحدثة تماماً؛ لأن هناك تقاليد سابقة قدمها أ. د. حامد ربيع. إذن لدينا أسس للبناء عليها، وهي أسس أصيلة، وهي استجابة لتحدي مسار الوضعية الذي اتسمت به المدرسة الأمريكية، في حين أن أ. د. حامد ربيع نبت في أحضان الحضارة الأوربية حيث الحس الحضاري، واكتشف الإسلام الحضاري خلال دراسته في الأديرة الإيطالية... وبعد مجال النظرية والفكر مع د. حامد ربيع جاء دور النظم مع إسهام منى أبو الفضل في التعامل مع النظم العربية من منطلق حضاري وليس من منطلق المصادر الأمريكية. إذن لدراسة السياسة لدينا أصول للنظرية والمنهاجية تمت ممارستها على التوالي من فرع إلى فرع وصولاً إلى العلاقات الدولية. وكان مولد المنظور الحضاري للعلاقات الدولية عند هنتنجتون، وهو تطور لجذور فكره في مجال النظم المقارنة، حيث استبطن موضوع موضع الدين من التكوين الثقافي وأثره في النظم الديمقراطية...

إذن اهتمامنا ليس تلمس البعد الحضاري والمنظور الحضاري لدى الغرب فقط؛ ولكن تطوير منظورنا الحضاري في هذا المجال، لأن البعد الحضاري موجود سابقاً، ولكنه كان مستبطناً (implicit) في المنظور الغربي

وفي خلفيته، ثم بدأ يبرز ويتجدد الاهتمام به. فلقد كانت العلوم السياسية متأخرة في إدراك البعد الحضاري بالمقارنة مع حقول معرفية أخرى.

حينما أتحدث عن المنظور الحضاري لا أقصد الإسلامي فقط ولا أبدأ بالإسلامي، ولكن أبدأ بالوعي بالبعد الحضاري، وحين البحث فيه أصل إلى الإسلامي مقارناً بغيره. وقد يكون المدخل مادياً حضارياً وليس بالضرورة الديني فقط. وهو موجود بالغرب ويعبر عنه بمداخل عديدة، ولكنه لدينا يعبر عن مفترق طريق. ومن هنا تأتي أهمية التأصيل لمنظور حضاري من الإسلام أو غيره، وهو ليس تأصيلاً للإسلام والمسلمين ولكن للعالمين».

وعن وضع المشروع البحثي في نطاق الخطة العلمية لبرنامج حوار الحضارات، وعلاقته بوضع البعد الحضاري في العلوم السياسية والاجتماعية من ناحية، وبمنظور حضاري للعلوم السياسية من ناحية أخرى، حددت د. نادية مصطفى النقاط التالية:

١- إن غاية المشروع هي التأصيل النظري للعلاقة بين الثقافة والحضارة والدين على النحو الذي يخدم دراسات حوار الحضارات، حيث تتداخل المفاهيم ولا تتضح الأطر النظرية.

٢- هذه الغاية تنطلق من العلوم السياسية، ومن ثم كان لابد من التساؤل عن وضع البعد الحضاري بصفة عامة من دراسة العلوم السياسية، بحثاً عن وضع مجال حوار الحضارات في الدراسات السياسية المعاصرة وفهماً له.

٣- وحيث إن البعد الحضاري قائم في مجالات معرفية أخرى، وحيث تتقاطع الحدود بين هذه المجالات وبين مجال العلوم السياسية في مرحلة تعالت فيها الدعوات إلى التعاون بين العلوم، فلا بد من الاستعانة بالتأصيلات النظرية عن الموضوع التي قدمتها هذه العلوم.

٤- الاهتمام بوضع البعد الحضاري في العلوم السياسية والاجتماعية لا يعني البحث عن منظور حضاري إسلامي فقط، لأن البعد الحضاري قائمٌ الاهتمام به - ولو بمعانٍ مختلفة - لدى التيارات والاتجاهات المتنوعة. ومن ثم فإن التأصيل النظري المطلوب سيكون من منظورات مقارنة، وليس من منظور حضاري إسلامي فقط.

٥- لا يمكن أن نظل - على صعيد المنظور الحضاري الإسلامي - مكتفين بالدعوة إلى أهميته وضرورته، ولكن يجب أن نمتد إلى أبعد من ذلك. ومن ثم فإن التأصيل النظري للعلاقة بين الحضارة والثقافة والدين سيكون ساحة أساسية لبلورة إسهام المنظور الحضاري الإسلامي في هذا المجال، ومن ثم يكون هو دعامة من دعامات مجال الدراسات الحضارية، ويصبح ذلك المجال بدوره نتاج ومحصلة عمليات عديدة.

المنهاجية العامة

- أهمية الدراسات المنهاجية المقارنة على المستويات التالية: الأنساق المعرفية، منظورات العلوم الاجتماعية، الأديان والحضارات.
- التمييز بين الدراسات النظرية والفكرية والتاريخية ضروري لتسهيل العملية البحثية، ولكن دون قطع الصلة بين هذه المجالات.
- التمييز بين مستوى الأبستمولوجية، ومستوى القضايا، ومستوى العمليات، ومستوى المفاهيم.
- غاية المشروع ليست مجرد القراءة في الاتجاهات المقارنة حول موضوعاته التي تقدمها الدراسات الحضارية المتنوعة، ولكن

الغاية أبعد من ذلك، وتمتد نحو الاجتهاد لتأسيس مجال دراسات حضارية في نطاق العلوم السياسية.

ليست القضية قضية في مجال اجتماع أو تاريخ أو فلسفة فقط، ولكن هناك مجال دراسات حضارية في حد ذاته وله مداخل مختلفة تعبر عنها مصادر أساسية في كتب الحضارات، حيث لكل منها مدخل خاص يخدم الدراسات السياسية، كما هناك مصادر في العلوم السياسية من مداخل حضارية. بعبارة أخرى هناك مجال دراسات حضارية يمكن تأسيسه من تقاطعات مصادر مختلفة، سواء في العلوم الاجتماعية أم كتب الحضارات.

ومع الاعتراف بأن مجال الدراسات الحضارية مجال تصب وتتقاطع عنده الأبعاد الحضارية في العلوم الاجتماعية المختلفة، ويجمع بين منظورات متنوعة، إلا أنه يظل للإمكانيات الزمنية والبشرية والمادية للمشروع تأثيرها الذي يدفع إلى ضرورة التمييز بين مشروع بحثي يكون نواة في تأسيس مجال الدراسات الحضارية، وبين مجال الدراسات الحضارية ذاته.

ولذا فإن على برنامج حوار الحضارات الاهتمام بمشروعات ثلاثة: النظرية، النماذج الفكرية، النماذج التاريخية؛ فهي خطوات تدريجية في نطاق بناء هذا المجال.

- الحذر من اعتماد المنهج الوصفي فقط، والسعي لاكتشاف طبيعة المنظومات المعرفية المتفاعلة، وأثرها في موضوعات وقضايا حوار الحضارات والثقافات.
- إن التعامل مع الأدبيات الكبرى في مجال الفكر والدراسات الحضارية، ليس هدفاً في حد ذاته، ولكن يجب كسر الحلقة المفرغة من خلال عملية استحضار النموذج المعياري خلال القراءة والاكتشاف للنماذج الفكرية للكتب التي نتعامل معها، وبذا لا نقدم رصداً ووصفاً لفكرة فقط، ولكن نقدم استخلاصاً

ودلالة لما يقدمه فكر ما من أدلة عن المنظومة التي ينتمي إليها معرفياً، إذن هذا الفكر ليس مرجعية، ولكنه ساحة وسبيل لاكتشاف حقيقته من خلال استكشاف Western intellectual tradition في مقابل النسق التوحيدي. وكل هذا يخدم ويساعد الحوار الجاري الآن، واكتشاف القواسم المشتركة بين المنتمين إلى حضارات مختلفة، في محاولة للالتقاء حول قيم، والبحث عن الجذري في التقاليد الغربية وأبرزها، وتبين مدى قربها أو بعدها عن النسق التوحيدي، وبذا نقوم بتفكيك الفكر الغربي والأنماط المعرفية الغربية.

هكذا حددت د. منى أبو الفضل، في معظم الحالات، وكذلك د. نادية مصطفى القواعد المنهاجية العامة التي تفك الاشتباك بين مجال دراسات حضارية، وبين منظور حضاري، وبين حوار الحضارات.

ولذا كان من المنطقي أن يبدأ هيكل المشروع البحثي بالمنطلقات المعرفية للحوار، التي قدمتها دراسة مستخلصة من دراسة جامعة شاملة أعدتها د. منى أبو الفضل، في بداية التسعينات مؤسسة فيها لمنطلق أساسي في مجال الدراسات الحضارية المقارنة، ألا وهو (الأنساق المعرفية المتقابلة).

المرحلة الثانية من المشروع هي مرحلة إعداد خطط البحوث ومناقشتها جماعياً (تشرين الأول / اكتوبر ٢٠٠٣ - كانون الثاني / يناير ٢٠٠٤).

فلقد جرت خلال أشهر ثلاثةٍ أربعةُ اجتماعات لمناقشة هذه الخطط، تم خلالها اختبار مدى تحقق غايات المشروع وأهدافه، ومدى إمكانية تطبيق القواعد المنهاجية العامة، ومدى الاتساق بين موضوعات كل محور، ومدى التماسك في بنية المشروع بأكمله، كما تم خلال هذه المناقشات معالجة منهاجية كل دراسة، وكيفية استعانتها بالمصادر

المتنوعة، وكيفية رسم خرائط الأفكار وتقديم رؤى نقدية ورؤى بنائية تستجيب لغايات المشروع وأهدافه.

هذا، ولقد شهدت المرحلة الثانية جهداً بحثياً موازياً ومكملاً؛ ألا وهو الجهد الخاص بإعداد قائمة إصدارات في مجال الدراسات الحضارية، وفق مفاتيح البحث للتأصيل النظري التالية: الحضارة وفلسفتها، مفكرون كتبوا عن الحضارة، الحضارة الإسلامية، فلسفة التاريخ، حوار الحضارات.

المرحلة الثالثة من المشروع هي مرحلة إعداد البحوث، واستغرقت ستة أشهر حتى حزيران / يونيو ٢٠٠٤.

وتمثلت المرحلة الرابعة في ندوة جماعية تم عقدها في أيلول / سبتمبر ٢٠٠٤. ولقد اقتصرت على الأساتذة معدي البحوث (باستثناء د. رقية العلواني، وكذلك د. حسن وجيه و د. سيف الدين عبد الفتاح) حيث جرى عرض كل بحث ومناقشة هيكله ومضمونه ونتائجه، واستغرقت الندوة ثلاثة أيام مثلت حواراً معمقاً بين أعضاء فريق البحث، وخاصة حول البحوث الخمسة المتصلة بالرؤى ذات المصادر الدينية، اليهودية المسيحية والإسلامية، عن العلاقة بين الذات والآخر.

وفي حين كان من المقرر أن يتم تقديم ثلاثة بحوث حول البعد الحضاري في فروع العلوم السياسية، العلاقات الدولية، الفكر السياسي، النظم المقارنة، فإنه لم يستطع كل من د. عبد الغفار رشاد، و د. مصطفى منجود - لظروف خاصة - تقديم بحوثهما في مجالي النظم والفكر، على التوالي.

أما المرحلة الخامسة فلقد استغرقت بدورها ما يقرب من الأشهر الستة لإعداد الصيغ النهائية للدراسات، بحيث تم في صيف ٢٠٠٥ استلام جميع البحوث.

وأخيراً جرت عملية التحرير والمراجعة الفنية والعلمية للمشروع خلال الأشهر الأخيرة من عام ٢٠٠٥.

وإذا لم يكن بمقدور السطور السابقة أن تلخص حجم ونوعية النقاشات التي شهدتها المرحلتان الثانية والرابعة من المشروع، وإذا كان من الممكن القول: إن البحوث في مجموعها تمثل تراكماً نوعياً لم يسبقه - في حدود علمنا (في دائرة النشر العربية) - مجهود جماعي مناظر في هذا المجال، وبالرغم من إمكانية الاشتباك المعرفي أو الفكري أو المنهاجي مع بعض البحوث من حيث مدى مراعاتها للقواعد المنهاجية العامة، وبالرغم من إمكانية الاشتباك أيضاً مع منطلقات المشروع في مجمله؛ فإنه يمكن القول إن هذا المشروع كان تأسيساً لا غنى عنه لبرنامج حوار الحضارات.

حقيقة استغرق تنفيذه ثم إعداده للنشر ثم الاتفاق على نشره، وقتاً أطول بكثير مما كان مفترضاً له، إلا أن مخرجاته المعرفية والفكرية انعكست على مسار أنشطة برنامج حوار الحضارات وعلى خريطة بحوثه وملتقياته: في مفهوم الحضاري، جدالات حوار صراع الحضارات في ظل العولمة، الخصوصية الثقافية، اللغة والهوية وحوار الحضارات، مسارات وخبرات في حوار الحضارات، العلاقة بين الديني والمدني والسياسي، الأمة وأزمة الثقافة والتنمية، أوربة وإدارة حوار الثقافات الأورومتوسطية، الدبلوماسية العامة للولايات المتحدة تجاه العالم الإسلامي.. إلخ[1].

فمما لا شك فيه أن تأصيل العلاقة بين الدين، الثقافة، الحضارة من منظور الأنساق المعرفية المتقابلة، يمثل المنطلق سعياً نحو فهم وإدراك

(١) انظر قائمة أنشطة البرنامج وإصداراته (٢٠٠٢ - ٢٠٠٧) على موقعه www.hewaronline.net .

آليات ومسارات وجدالات حوار / صراع الثقافات والحضارات، وفي قلبها العلاقة بين العرب والعالم الإسلامي.

ومن ناحية أخرى فإن هذا المشروع البحثي التأصيلي إنما يمثل حلقة تستوجب استكمالها بحلقات أخرى من التأصيل النظري أيضاً. ومن ثم فإن البرنامج يخطط لمشروع يأتي عن التحليل الثقافي سيقوم على تنفيذه في خطته العلمية الخمسية الثانية (٢٠٠٧)، وبعد أن اتخذ البرنامج اسماً آخر وهو (برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات).

أخيراً، أقدم شكري وتقديري لنخبة الأساتذة الذين شاركوا في أعمال هذا المشروع على عظيم تعاونهم خلال مراحل إعداد المشروع، وعلى عظيم اهتمامهم به ودعمهم له. ويجدر توجيه الشكر أيضاً لمن يرجع إليهم فضل آخر في إخراج هذا المشروع. وأبدأ بشكر أ. د. جابر العلواني رئيس جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في فرجينيا؛ على مساعدته المادية والمعنوية لتنفيذ هذا المشروع وفق بروتوكول تعاون بين الجامعة التي يرأسها وبين برنامج حوار الحضارات.

كذلك أشكر أ. مدحت ماهر باحث العلوم السياسية، وطالب الدراسات العليا، المتميز؛ على قيامه بأعمال تحرير البحوث والمتابعة الفنية والعلمية مع الأساتذة الباحثين، حتى تقديم الصيغ النهائية لدراستهم. كما أقدم شكري للأستاذة علياء وجدي منسقة المشروعات في البرنامج، التي تولت تنسيق المشروع فنياً وإدارياً ومالياً في مراحله المتعاقبة.

وفي النهاية شكر خاص للأستاذ عدنان سالم مدير دار الفكر في دمشق، الذي تحمس لنشر أعمال هذا المشروع الضخم على نحو لم يتحقق من دور نشر أخرى. حيث كان لا بد لمثل هذا المشروع أن تتعهده دارٌ ذات أفق فكري رحب. ولقد استغرق الاتفاق على النشر قرابة ستة

أشهر، وكانت محصلة هذا الاتفاق نشر أعمال المشروع في سلسلة كتب منفصلة، بحيث تتضمن معظم الكتب بحوثاً ومحاور محددة، كما تتضمن بعض الكتب بحثاً واحداً أو أكثر من أحد المحاور.. ولقد وافق برنامج حوار الحضارات على هذا النمط من النشر المتسلسل تسهيلاً على القارئ، إلا أن المقدمة الجامعة للمشروع، والفهرس التفصيلي له في كل كتاب يحققان الربط بين أجزاء المشروع، حيث إنه يمثل بنية متكاملة، تقدم في حد ذاتها رؤية - من بين عدة رؤى - عن كيفية الاقتراب من تأصيل الدراسات الحضارية انطلاقاً من العلوم السياسية وغيرها.

والحمد لله

د. نادية محمود مصطفى

مدير برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات

(حوار الحضارات سابقاً)

القاهرة تشرين الثاني، نوفمبر ٢٠٠٧

[illegible]

[illegible]

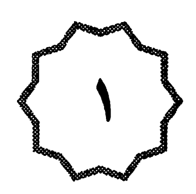
[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] ٢٠٠٧

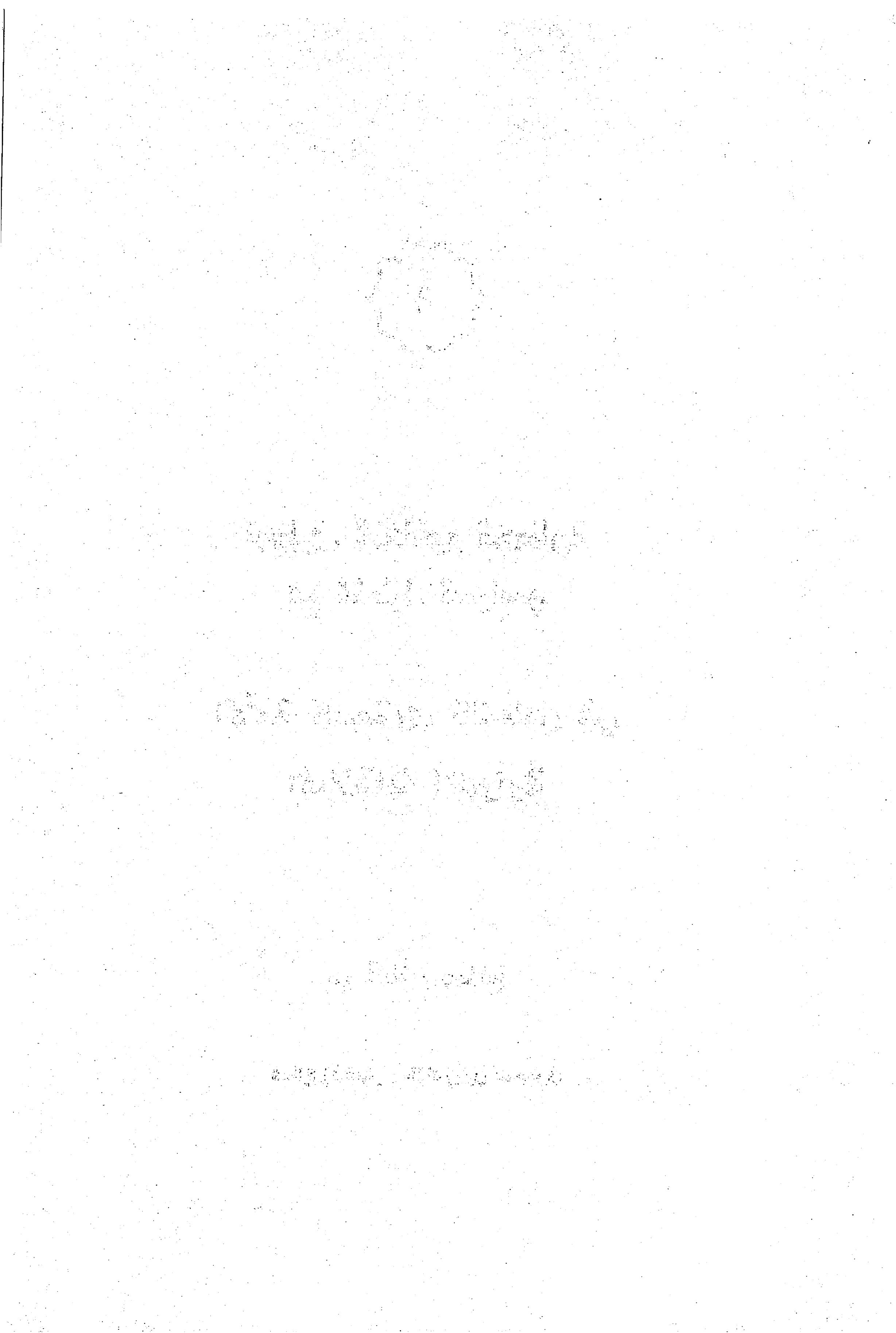


توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي

الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية

د. أماني صالح

قطاع الأخبار - التلفزيون المصري



مقدمة

يُعنى (مستوى التحليل) بمنطلقات أو مداخل التفسير في العلاقات الدولية (المداخل الكلية أو الجزئية) التي تُفهَم وتُفسَّر في إطارها تلك العلاقات. من ناحية أخرى، يتيح الاهتمام بمستوى التحليل المجالَ أمام المعالجة النسقية الناظمة للعناصر والوحدات في العلاقات الدولية؛ لأن إدراك وجود مستويات أعلى وأدنى للرؤية يمهد للحديث عن نسقٍ إجمالي من المنظورات يقدم رؤيةً متكاملة لا يزال باحثو العلاقات الدولية يسعون إلى الوصول إليها. وفي هذا الإطار يمكن القول بأن الفضل يعود إلى مفهوم (مستوى التحليل) في طرح مطلب (التحليل الشامل أو التكاملي) في دراسة العلاقات الدولية.

يعرف (مستوى التحليل) - لدى بعض الباحثين- باعتباره يتعلق "بكيفية تحديد الأنماط المختلفة للمواقع أو المناطق (locations) التي قد تكمن فيها (أو تنبثق منها) مصادر تفسير الظواهر التي يمكن ملاحظتها، وكيفية التعامل البحثي معها"[1]. وبصرف النظر عن تعدد التعريفات فالمتفَقُ عليه بين الباحثين المعنيين أن الوظيفة الأساسية لمستوى التحليل هي تفسير الظواهر. كذلك قد يختلف باحثو العلاقات الدولية في تحديد مستويات التحليل؛ إلا أنه يمكن القول بوجود نزوع عام نحو إدراج مشكلة مستوى التحليل بين أحد اتجاهين: مستوى تحليل كلي أو ماكرو (أبرزه الاتجاه المعنيّ بالتركيز على النظام الدولي)، ومستوى تحليل جزئي

---

(١) Barry Buzan, The Level of Analysis Problem in The International Relations Reconsidered, in-- p.199.

أو مايكرو (أبرزه الاتجاه المعنيّ بالتركيز على الدولة أو على الفرد؛ خاصة صانعي القرارات الأساسية). تحت هذين الاتجاهين تم التركيز في أدبيات العلاقات الدولية على مستويات عدة أشهرها الدولة القومية، النظام العالمي وبينهما الأنظمة الإقليمية الفرعية[١].

بيد أن العديد ممن بحثوا مشكلة مستويات التحليل على المستوى النظري أبرزوا مسألة مهمة مؤداها أن المستويات الثلاثة الشائعة للتحليل، والتي استقطبت جلّ اهتمام باحثي العلاقات الدولية حتى الآن، ليست بالضرورة هي كل مستويات التحليل؛ فقد تتوقف المسألة على المعيار المستخدم لتحديد مستوى التحليل؛ على سبيل المثال؛ فالتحديد الثلاثي السابق (النظام الدولي، والدولة، وبينهما النظام الإقليمي) يقوم على معيار بعينه؛ هو طبيعة وحدات التحليل؛ بينما يختلف الأمر إذا ما اعتبرنا معياراً مختلفاً مثل "ديناميات التفاعل بين الوحدات"، حينئذ يمكن النظر إلى (عملية) التفاعل process على أنها مستوى من مستويات التحليل المعتبرة. كذلك يمكن تبنّي مستويات أخرى للتحليل إذا أخذنا في الاعتبار الاقترابات، حيث المدخل الأنطولوجي ينتج قائمة مختلفة من مستويات التحليل عن المدخل الإبستومولوجي[٢]، الأمر الذي يمكن بيانه لاحقاً.

لقد شهدت دراسات العلاقات الدولية مراجعات عديدة في العقود السابقة، بعضها راجع لتحولات فكرية أيديولوجية مثل فكر مدرسة التبعية والاقترابات النسوية، وبعضها الآخر راجع لتحولات منهجية (من أبرزها التحول من الاقترابات القانونية والمؤسسية إلى الاقترابات السلوكية والمناهج الكمية)، وبعضها الآخر موضوعي مثل النزوع المطّرد نحو

---

(١) see: Ronald J. Yalen , The Level of Analysis:Problem Reconsidered in The Year, in Book of World Affair,p.p:

(٢) Buzan, Op.Cit, p:203.

رفض اعتبار (الدولة) محور التحليل والوحدة الأساسية في العلاقات الدولية إلى اعتبار (الفرد) و(المنظمات الدولية) وغيرها من الفواعل الدولية متغيرات مهمة في التحليل؛ مما أسهم في بناء نظريات جديدة في العلاقات الدولية، مثل نظرية صنع القرار، وإدخال الدراسات النفسية والسلوكية في علم العلاقات الدولية..[١].

اللافت للانتباه في كثير من تلك المراجعات أمران: أولهما- أن الدولة/القومية ذات السيادة قد نالت - بوصفها محور التحليل في علم العلاقات الدولية التقليدي - الجانب الأكبر من النقد والمراجعة. والثاني- أن تلك المراجعات الفكرية والعلمية قد استندت إلى تحولات أو تغيرات في الواقع الدولي المعاصر بدت ملامحها منذ العقد السابع من القرن الماضي، حين أشار ديفيد سينجر -في لهجة أقرب إلى النبوءة العلمية التي شهدت تحققاً مطرداً- بقوله: "إن النظام الدولي حافل بمؤشرات كثيرة لتغيرات غير متوقعة لعل أهمها أن الأشكال (أو الكيانات) المؤسسية القائمة قد تتخذ خصائص جديدة، وأن كيانات أخرى قد تظهر لتأخذ مكانها. وفي الواقع فإن انعدام كفاية المؤسسة اللازم لأداء الوظائف قد يؤدي إلى تحولها أو انهيارها. وهكذا نرى تدهوراً مطّرداً وربما اختفاءً نهائياً للدولة/ القومية كفاعل مهمّ في النظام السياسي الدولي"[٢].

لقد كان لبعض مفكري العالم الثالث ودارسيه إسهاماتهم في نقد النظرية التقليدية للعلاقات الدولية بمرتكزاتها القائمة على محورية الدولة/ القومية، والنظام الدولي القائم على علاقات الدول ذات السيادة ومفاهيم

---

(١) انظر الإشارة إلى ذلك في: جيمس دورتي وروبرت بالتسغراف: النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية، ترجمة د. وليد عبد الحي، الكويت، دار كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٥ م، ص ١٩.

(٢) David Singer, The Level of Analysis Problem in The International Relations, in:Knorr and Verba, The International System, 1961.

القوة، والمصلحة القومية، بيد أن النقد الأساسَ للنظرية التقليدية للعلاقات الدولية جاء من داخل المدرسة الغربية ذاتها. والملاحظ أن الدافع الأساسيَّ لهذا النقد إنما ينبع من حدوث فجوة أو تفاوت متزايد بين تلك النظرية وتطورات الواقع الدولي المعاصر وظواهره المستحدثة، مثل: نفوذ الشركات الدولية العملاقة عابرة القارات، وظاهرة التجمعات الإقليمية التي تتجاوز مفهوم (سيادة الدول) التقليدي باتجاه تطوير مركزية وسلطة إقليمية فوق-قومية، خاصة في ظل التجربة النامية للوحدة الأوربية منذ ستينيات القرن الماضي، والتي أنتجت ما يعرف بظاهرة (ما فوق القومية) Pan Nationalism. وهنا يبرز التساؤل: لماذا كان إسهام الفكر الإسلامي في نقد نظرية العلاقات الدولية ومفاهيمها هو الأضعف، برغم الفجوات الواسعة وتعدد عناصر عدم الملاءمة بين ركائز هذا التراث الغربي والفكر والواقع الإسلامي على السواء؟

على المستوى النظري والفكري، يمكن تفسير ما سبق بحلول رابطتي القومية والوطنية، المستوردتين من الغرب (المهيمن حضارياً) منذ أكثر من قرن، منافساً شرساً لمفاهيم الأخوّة والوحدة الإسلامية التي حكمت الوعي الإسلامي دون منافس لقرون طويلة؛ وفي هذا السياق تموضعت القومية بديلاً لرابطة العقيدة. ومع ذلك فقد استمر الصراع الفكري بين تلك المفاهيم في صعودٍ وهبوطٍ عبر منعطفات مهمة من مثل: عجز الدول القومية عن إنجاز التنمية المستقلة، وظاهرة الإحياء الإسلامي في الربع الأخير من القرن الماضي. أما على المستوى الواقعي فقد أثبتت الدولة/ القومية والنظام الدولي القائم عليها قدراً أكبر بكثير من عدم الملاءمة في المنطقة، وأنتجت عدداً كبيراً من الأزمات؛ بدءاً من الصراعات الإقليمية الناجمة عن خلق أطرٍ جغرافية للخلاف والشقاق بين البلدان الإسلامية (مشكلات الحدود على سبيل المثال) حتى في إطار الوعاء الثقافي

والإقليمي الواحد، مروراً بزرْعِ دولة إسرائيل في قلب العالم الإسلامي بزعم خلق وطنٍ قومي لليهود، حتى تفاعل ديناميات التشرذم والتفكك الداخلي باسم النزعة القومية داخل الكيانات القطرية، فضلاً عن التعقيدات الاجتماعية والسياسية الناشبة عن التعايش بين الأنساق التقليدية للولاء (القبائل والعشائر) وبين إطار الدولة القومية أو القطرية، وانتهاء بوضعية الاستضعاف والتدني التي فُرضت هيكلياً على مجموعة البلدان الإسلامية والعربية في إطار المنظومة الدولية الاقتصادية والسياسية القائمة.. وأخيراً الانتهاك المطّرد والمتعاظم لسيادة الدولة (آخر مزايا القومية) في العالم الإسلامي باسم العولمة الاقتصادية والثقافية... وفي المحصلة؛ لقد ارتبطت نظرية الدولة القومية ومنظومة العلاقات الدولية القائمة على أساسها بقدرٍ هائل من التعقيدات والإشكالات الفكرية والواقعية في العالم الإسلامي، أقلُّ ما توصف به هو عدم الملاءمة الفكرية والعملية التي يحملها ذلك النسق في التعبير عن واقع ومدركات ملايين من البشر الذين يعيشون خارج إطار الغرب الذي نشأ في أحضانه مفهوم القومية[١]. ولا تقتصر ظاهرة عدم الملاءمة هذه على العالم الإسلامي، بل تظهر بصورة أكثر حدة في مناطق وثقافات أخرى؛ فقدت ظاهرة الدولة/ القومية والحدود السيادية فيها كل قيمة ومعنىً، مثل: إفريقية جنوب الصحراء.. إن قضية عدم الملاءمة الواقعية والمفاهيمية هذه تثير على الفور تساؤلاً مهماً على صعيد الملاحظة والتحليل العلمي

---

(١) يرى عبد الله العروي أن هناك تناقضاً جوهرياً بين المنظور الإسلامي والديني عموماً وبين نظرية الدولة؛ لأن المفهوم الديني يفرض على الدولة هدفاً من خارجها أو أعلى منها؛ بينما تفترض نظرية الدولة -التي جسد هيجل تصورها المثالي- أن تكون الدولة هي المنبع النهائي لقيمها وأهدافها. انظر: عبد الله العروي: مفهوم الدولة، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط٢، ١٩٨٣، ص ١١- ٣٢.

للظواهر: إلى أيٍّ حدٍّ يصبح ذلك المفهوم غير المعبِّر (أو غير الملائم) واقعياً وفكرياً مؤهَّلاً أو صالحاً لتفسير ذلك الواقع وتفاعلاته؟ والإجابة المنصِفة هنا مؤداها أنه إذا لم تكن الدولة/ القومية ونظمها الإقليمية والدولية صالحة كلية كأساس لتفسير الظواهر، فإنها على الأقل غير كافية لتفسير كل الظواهر في كل المناطق؛ ومن ثم يحتاج الأمر إلى البحث عن مستويات أخرى بديلة أو مكمِّلة للتحليل والتفسير.

في ضوء الحيثيات السابقة، وفي إطار محاولة تقديم إسهام أكاديميٍّ من منظور إسلامي للبحث في العلاقات الدولية، يأتي طرح مفهوم ونسق (الأمة) كأحد مستويات التحليل والتفسير التي، وإن لم تدعِ أنها مصدر وحيد لتفسير التفاعلات والعلاقات الدولية، إلا أنها تكمل المصادر القائمة وتقدم مصادر إضافية مفيدة لتفسير تلك التفاعلات، ليس في إطار العالم الإسلامي فحسب بل في إطارٍ عالمي يتسم بالعمومية.

في هذا المقال محاولة لطرح وتقديم مفهوم "الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية"، وتتناول الصفحات التالية محاولة لتحقيق عدة أغراض: أولاً- تأصيل المفهوم وتعريفه، ثانياً- تحديد أبعاد المفهوم كمستوى للتحليل، ثالثاً- تطبيق المفهوم وتوظيفه بوصفه أداة مفيدة وصالحة لتفسير العديد من التفاعلات الدولية. وملحق بهذا المقال محاولة للتعرف على أبعاد النظرية القرآنية في نشأة وتطور علاقة الأمم.

أولاً - مفهوم الأمة وأبعاده

الأمة - كمفهوم - هي أحد الإسهامات الإسلامية الأصيلة في رصد ظاهرة الاجتماع الإنساني والتطور التاريخي/الحضاري للجماعات الإنسانية. فمفهوم الأمة هو تصور قدمه الإسلام لوصف مستوى أو نموذج معين للوجود الجمعي. ومع أن مصدر هذا المفهوم إسلاميٌّ إلا أنه لم يُعْنَ بوصف الأمة الإسلامية فقط بل بتقديم تصور عامٍّ مجرد للجماعة/الأمة في التاريخ الإنساني الإسلاميّ أو غير الإسلاميّ.

يستمد هذا المفهوم بنيته الأساسية وأكثر معانيه انفتاحاً وثراءً من النصِّ القرآني؛ بحيث يمكن القول إن المصادر الأخرى لم تضف إليه غير أبعاد محدودة نظرياً أو أبعادٍ تكميلية، وترجع أهم تلك الإضافات إلى التطبيق النبوي كما سيرد في هذا المقال لاحقاً، في حين نجد المعالجات الفكرية الكثيرة في الأدبيات الإسلامية قد جردت المفهوم من عموميته وقابلياته للتطبيق وضيّقته بشكل محكم ليقتصر على رصد مواصفات وعمليات حالة وحيدة له هي الأمة الإسلامية[1].

---

(١) انظر المسح القيم لمفهوم الأمة لدى كتابات المفكرين الإسلاميين في: د. سيد عمر: (حول مفهوم الأمة في قرن: نقد تراكمي مقارن) في: الأمة في قرن: عدد خاص من أمتي في العالم.. حولية قضايا العالم الإسلامي، ١٤٢٠-١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٠-٢٠٠١م، الكتاب الأول، القاهرة، مكتبة الشروق، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، ص ٦١-١٣٠. ورغم قصر تناولها للمفهوم على الحالة الإسلامية أيضاً تقدم د. منى أبو الفضل دراسة نادرة وقيمة للمفهوم كمفهوم قابل للتوظيف في العلوم السياسية بما يقتضيه ذلك من التجريد والتأصيل النظري وإشكاليات ذلك منهجياً، انظر: د. منى أبو الفضل، نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، القاهرة، ١٩٨٢.

لقد كان الخطاب القرآني في العموم هو المصدر الذي أسس المفهوم وحدد أبعاده، والمسؤول عن بنائه في الذهنية والثقافة الإسلامية، أو إعادة إنتاجه في وعي ملايين البشر الذين عملوا بعد ذلك على تجسيده واقعاً بصور مختلفة. ومع ذلك فعلاقة المفهوم بالواقع لا تتسم بالبساطة التي تمكّنُ من صياغتها في علاقة سببية مفادها أن "المفهوم هو مصدر تشكيل هذا الواقع" (إسلامياً على الأقل)؛ ذلك أن الخطاب القرآني يقدم مفهوم الأمة كذلك بوصفه تعبيراً عن ظاهرة إنسانية عامة، وهو يستقرئ في ذلك العديد من التجارب البشرية عبر العصور والثقافات والتجارب المختلفة؛ إسلامية وغير إسلامية، دينية وغير دينية.

يمكن أن نميز داخل الطرح القرآني لمفهوم الأمة ثلاثة أنساق متباينة: الأول- يتناول الأمة كمفهوم عامٍّ يصف ويرصد الظاهرة، والثاني- يقدم نظرية للتطور التاريخي الإنساني وسُننه على مستوى تشكيلاته الجماعية الكبرى، بل إن التشكيل الاجتماعي الحضاري الأساسي من المنظور القرآني هو (الأمة). أما النسق الثالث فهو نسق خاصّ يتناول الحالة الإسلامية تحديداً، والخصائص القياسية أو المعيارية للأمة الإسلامية.

ومع الصلة العضوية بين المفهوم والنظرية (التي يشكل المفهوم أداة بنائها الرئيسية) إلا أن ثمة اختلافاً مهمّاً بين البناءين؛ فالمفهوم القرآني للأمة يتسم بالعمومية والتجريد والحياد الذي يجعله قابلاً للتعامل مع مختلف نماذج تلك الظاهرة، أما النظرية القرآنية لنشأة وحركة وصيرورة الأمم فهي ذات طابع ديني معياري يؤدي فيه متغير الدين والإيمان (بل صحيح الدين والإيمان بالخالق والرسالات السماوية) دوراً جوهرياً في ترتيب وبناء منظومته. بينما يزيد البعد المعياري بشدة في النسق القياسي للأمة الإسلامية.. ما يعنينا في هذا السياق هو المفهوم وتحديد عناصره، والذي نرى أن أهم ما يميزه هو طابعه العام المجرَّد الذي يزوده

بقدرات تحليلية هائلة. غير أننا سنشير -في عجالة في نهاية المقال- إلى نظرية القرآن الكريم في تفسير التطور التاريخي للجماعة الإنسانية (من منظور الأمة)، من باب الاستفادة مما تقدمه من طروحات تتعلق بعلاقات الأمم المختلفة؛ مما قد يفيد في سياق بناء نظرية إسلامية للعلاقات الدولية. أما خصائص النسق المثالي للأمة الإسلامية والتي استقطبت جانباً كبيراً من الفكر الإسلامي فلا مجال لتناولها في هذا المقام[1].

الأبعاد التأسيسية لـ(مفهوم) الأمة

(الأمة) - في الطرح القرآني- هي أحد مستويات الوجود الجماعي إلى جانب مستويات ونماذج أخرى تختلف من حيث الحجم أو أسس الارتباط وقواعده، مثل: (القوم)، (الشيعة)، (الحزب)، (الملأ).

ويتناول النصُّ القرآني الكريم مفهومَ الأمة بمستويات عدة: أوسعها المستوى الجمعي الوجودي الذي ينصرف إلى وصف كل فصيل من فصائل وأنواع الكائنات الحية المخلوقة التي تحظى -كما يخبر القرآن- بأنماط ذاتية خافية علينا من الوعي بحقيقة الخلق ووحدة الخالق: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [الأنعام: ٦/٣٨]. كما يستخدم القرآن الكريم مفهوم (الأمة) على مستوى مجازيٍّ ضيق: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: ١٦/ ١٢٠] ليشير إلى ذروة الفاعلية الفردية التي تقوم مقام الجماعة. وكلا الاستخدامين السابقين هما على سبيل الاستثناء؛

(١) حول خصائص الأمة الإسلامية كنمط مثالي مجرد يقاس عليه انظر: د. منى أبو الفضل: الأمة القطب، نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي -رقم ١٤، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

بينما يبقى أكثر الاستخدام القرآني شيوعاً لمفهوم الأمة قائماً عند المستوى الجمعي الإنساني لتشير (الأمة) إلى جماعة من البشر لها أبعاد وخصائص معينة.

أبعاد وعناصر مفهوم الأمة

يتشكل مفهوم الأمة تأسيسيّاً -من واقع الخطاب القرآني- من الأبعاد الأربعة التالية:

١- **الجماعة هي المادة الحية للأمة**؛ فمركز الثقل في الأمة هو الجماعة وليس المؤسَّسة أو الدولة أو الفرد. ويمنح التصور القرآني الجماعة/ الأمة شخصية اعتبارية متكاملة ونوعاً من المسؤولية الجماعية التي لا تَجُبُّ في الوقت نفسه محوريةَ الفرد والمسؤولية الفردية(١).

إن تحديد مركز الثقل الحيوي للأمة في الجماعة يجعل قضية التبلور النظامي (أو المؤسسي) عنصراً غير ضروري في تشكيل الأمة؛ بمعنى أن الأمة قد توجد بغير هذا الكيان، إلا أن ذلك لا يعني أن التبلور المؤسسي والنظمي غير مؤثر؛ فالقرآن يوضح -في سرده لتاريخ ومصائر الأمم- الدور المهمَّ الذي تقوم به النخب العليا (مستوى صانعي القرار أو مراكز النفوذ والقوة) في الجماعة في توجيه وتحديد مسارات الأمم نحو الإصلاح أو الفساد والطغيان. وعليه يمكن القول إن التبلور المؤسسي للجماعة إنما يدفع إلى مزيد من التكامل كأمة؛ لأنه يوفر

---

(١) يقول تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [القصص: ٢٨/ ٧٥]، وهو ما يعني أن مسؤولية الأمة تمتد ليس فقط في الحياة الدنيا بل في الآخرة. وحول المعنى نفسه لحشر الأمم جماعة يوم الدين بما يعني نوعاً من إقرار المسؤولية الجماعية، انظر مثلاً: آيات النمل (٨٣-٨٤)، النساء (٤١).

للجماعة الإرادة السياسية التي تجسد وحدتها وتعبر عنها وتوجه حركتها بشكل أكثر تبلوراً.

٢- المنهج (العقيدة ونمط السلوك): هو الرابطة التي تجمع أجزاء هذه الجماعة وأفرادها في وحدة؛ فيعد في النهاية المسؤول عن تحديد هذه الجماعة وتشكيلها. وينصرف معنى المنهج إلى تكامل وفاعلية عنصرين مهمين: أولهما- معتقد أو منظومة اعتقادية، والثاني- طريقة حياة أو سلوك تعكس تلك المنظومة. أما المعتقد أو المنظومة الاعتقادية فقد يكون ديناً سماوياً أو عبادة وثنية[1]، أو تقاليد وأفكاراً موروثة عن السلف، وقد يكون شريعة أو مذهباً إصلاحيّاً بعينه. وكل من تلك الأنساق الاعتقادية يحدد السلوك أو طريقة الحياة. ومما قد يشير بشكل رمزي إلى محورية بُعد المنهج أو طريقة الحياة في تشكيل الأمة أن القرآن الكريم قد استخدم في بعض الحالات مفهوم (الأمة) ذاته بشكل مجازيٍّ مرادفاً لطريقة ومنهج الحياة؛ يقول سبحانه: ﴿بَلْ قَالُوٓاْ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّهْتَدُونَ ۝٢٢ وَكَذَٰلِكَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَآ إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٤٣/ ٢٢-٢٣]؛ إذ يفسر المفسرون (على أمة) هنا بأنه: "على طريقة، وهي الطريقة التي تُؤم"[2].

٣- الوظيفة/ الدور: ويعني هذا البعد وجود التزام من الجماعة إزاء معتقدها وطريقتها المثلى في الحياة. ويتعلق هذا البُعد بالسلوك الخارجي

---

(١) يستخدم النص القرآني لفظ الأمة للتعبير عن كل جماعة لها معتقد معين وإن كان وثنياً، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدْوًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرْجِعُهُمْ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام: ٦/١٠٨].

(٢) انظر تفسير محمد فريد وجدي لآيتين من سورة الزخرف في المصحف المفسّر بتفسير محمد فريد وجدي، القاهرة، دار المعارف، د.ت، ص ٦٤٩.

للجماعة إزاء البيئة المحيطة بها، وما يرد من هذه البيئة من مدخلات أو تحديات أو مثيرات تمس منهج الأمة أو طريقتها المثلى من أمم أخرى أو أطراف أخرى تحمل رؤى مغايرة. ولا يتعين أن يكون التحدي أو المثير الخارجي تهديداً فعليّاً مباشراً، بل قد يكون محضَ وجود (الآخر)، وما يترتب عليه من مقارنة أو غواية أو تحدٍّ. ويقع التزام الأمة إزاء معتقدها ومنهجها -كما يتضح من استعراض تاريخ الأمم وسيرتها في النص القرآني كذلك- بين أحد مستويات ثلاثة: أولها- تحقيق التكامل أو الظهور والتبلور الوجودي الفعلي للأمة في الواقع. والمهمة الثانية- هي الدفاع أو الذود عن العقيدة أو الطريقة المثلى للحياة. وقد أورد القرآن الكريم بجلاءٍ نماذجَ شتى لهذا النهج، خاصة لدى الأمم الوثنية والضالة إزاء ظهور رسل يحملون عقيدة سماوية تتحدَّى منهجهم في الاعتقاد والحياة، مثلاً حجة قوم فرعون في مواجهة موسى: ﴿قَالُوٓاْ إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ يُرِيدَانِ أَن يُخْرِجَاكُم مِّنْ أَرْضِكُم بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ ٱلْمُثْلَىٰ﴾ [طـه: ٢٠/ ٦٣]، ثالثاً- وأخيراً -التحرك الإيجابي لنشر الدعوة أو المنهج؛ وهو أحد السمات الأساسية للرسالات السماوية والحركات الإصلاحية: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ٣/ ١٠٤].

وجدير بالذكر أن المنهج الدفاعي في حفظ مثاليات وطريقة حياة أمة ما لا يعني بالضرورة نزوعاً سلميّاً أو قدراً أقل من العنف، كما أن المنهج الانتشاري أو الإيجابي في تحقيق مثاليات الأمة حفظاً أو دعوة لا يقترن بالضرورة بالعنف، بل على العكس؛ فجميع التحركات الدفاعية للأمم الوثنية في التصدي لتهديد الرسالات والدعوات السماوية اقترنت بالعدوان والعنف، على حين ارتبط منهج نشر الدعوات السماوية بالإقناع والعمل السلمي غالباً.

٤- **بُعد الزمن أو الحد التاريخي للأمة.** إن (الأمة) بأبعادها السابقة ليست ظاهرة مفتوحة تاريخياً بل يحدها إطار زمني يفصل بينها وبين ما يليها من أمم، وإن شاركتها في خصيصة أو أكثر، مثل الالتزام العقيدي أو منهج الحياة. ولقد أوضح النص القرآني هذا البعد أو المكون الزمني للأمة بغير لبس: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾ [الأعراف: ٧/ ٣٤]، ﴿مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَـْٔخِرُونَ﴾ [الحجر: ١٥/ ٥]. والإطار الزمني لا تحدده سنوات بعينها بل يتحدد بناء على العنصر الوظيفي السابق؛ وهو مدى نجاح أو فشل كل جماعة أو جيل في إنجاز مهمته أو رسالته، ولعل هذا ما دعا القرآنَ الكريمَ إلى جمع الرسل المبعوثين بالشرائع السماوية الحية والكبرى من أبناء إبراهيم في أمة واحدة، بالنظر إلى طبيعة مهمتهم ودورهم المتكامل في تبليغ رسالة التوحيد الأم، على تعدد شرائعها؛ يقول في وصفهم ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْـَٔلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٣٤]. لقد أوضحت هذه الآية أهمية البعد الزمني المحدَّد بإنجاز الوظيفة في تشكيل مفهوم (الأمة) والذي يقيد ويخصص ما ورد في النصِّ القرآني من معانٍ عامّة للأمة.

إن الزمن في تشكيل مفهوم الأمة لا يبدو قصير الأمد أو محدوداً، ولكنه يبدو متراكماً على نحو تقتضيه مهمة تحقيق التكامل الذاتي للأمة من خلال مهماتها التأسيسية أو الدفاعية أو الدعوية؛ مما يحتاج إلى تكامل وتعاقب الجهود عبر أجيال. ومن ثم تبدو البيئة الزمنية لمفهوم (الأمة) متوافقة مع الأجل الزمني المتوسط، ليس بالقصير الخاطف وليس بالبعيد الممتد. ولا غضاضة في الاستدلال على أهمية البُعد الزمني هنا من الإشارة إلى استخدام القرآن للأمة في موضع آخر استثنائي كمرادف للزمن (كما استخدم من قبل مرادفاً للمنهج)، ذلك كما ورد في سورة يوسف:

﴿وَقَالَ ٱلَّذِى نَجَا مِنۡهُمَا وَٱدَّكَرَ بَعۡدَ أُمَّةٍ أَنَا۠ أُنَبِّئُكُم بِتَأۡوِيلِهِۦ فَأَرۡسِلُونِ﴾ [يوسف: ١٢/ ٤٥]؛ فقد قيل في تفسير معنى لفظة (الأمة) هنا إنها تشير إلى "جماعة من الزمان مجتمعة"[١].

انطلاقاً من مجمل العناصر السابقة يمكن تعريف (الأمة) باعتبارها جماعة من البشر يربطها الانتماء والولاء لمنهج معين، قد يشمل تصوّراً عقديّاً أو طريقة حياة وسلوك أو كليهما معاً، وتسعى هذه الجماعة - عبر فضاءٍ غير محدَّد من التحركات والسلوكيات الداخلية والخارجية- إلى إنجاز وظائف الدفاع عن تلك العقيدة وذلك المنهج، أو إظهاره أو نشره في إطار زمني معين.

وفق هذا التعريف، فإن العناصر الجغرافية والمؤسسية لا تعد ضمن الأبعاد التكوينية الضرورية لمفهوم (الأمة)، لكن ذلك لا يعني استبعادها كنتيجة أو هدف نهائي لتحقيق اكتمال مثاليات الأمة في الواقع.

إن الأمة بهذا المفهوم هي كيان عقدي وحضاري؛ عقدي من منطلق التفافها حول فكرة أو تصور معين للحياة قد يكون دينيّاً سماويّاً وقد يكون وضعيّاً (لدى الأمم غير المؤمنة)، وهي حضارية بالضرورة كنتيجة لمكوّن الفعل والسعي والإنجاز الضروري لتحقيق تكاملها الوجودي؛ مما سينتج أثره في الواقع حروباً وسلاماً ومدنية ونظماً.. إلخ.

---

(١) انظر تفسير محمد فريد وجدي للآية على هامش المصحف المفسّر، مرجع سابق، ص ٣١٠.

ثانياً - (الأمة) كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية

لا تشير الأمة إلى كيان اجتماعي/ جغرافي/ سياسي كالدولة/ القومية، بل إلى كيان اجتماعي/ ثقافي/ حضاري؛ ومن ثم فالمدخل -في تحديد هذا المستوى من مستويات التحليل- هو مدخل إبستومولوجي وليس أنطولوجيّاً؛ حيث المتغيِّر الأساسي والمحوري هنا هو العقيدة بوصفها إحدى الديناميات المعترف بها في العلاقات الدولية، وذلك في مقابل متغير أو دينامية (القومية) لدى الدولة[1].

العقيدة والأمة:

إذا كان العنصر الثقافي متمثلاً في الثقافة المشتركة، والأساطير، والرموز القومية، والولاء.. إلخ، هو أحد عناصر بناء القومية، فإنه يمثل في (الأمة) العنصر الجوهري الذي يفوق - ويتجاوز في بعض الحالات- روابطَ الجنس والعرقية والانتماءات الأُسرية والأولية. ويتمثل العنصر الثقافي لدى (الأمة) في العقيدة؛ حيث العقيدة هنا بمعنى نسق القيم والأفكار والمعتقدات المتعلقة بتفسير ورؤية الكون والعالم والمجتمع، وعلاقة الإنسان بكلٍّ من تلك الأبعاد، ودوره فيه وأهدافه. وتؤدي العقيدة

---

(١) حول محورية العقيدة في بناء مفهوم (الأمة) في مقابل الإقليم في منظور القومية انظر: فتحي عثمان: دولة الفكرة التي أقامها رسول الإسلام عقب الهجرة، القاهرة، مكتبة وهبة، د.ت، ص ١٨-١٩. وانظر أيضاً: د. منى أبو الفضل، الأمة القطب: نحو تأصيل منهاجي لمفهوم الأمة في الإسلام، مرجع سابق، ص ١٥ وما بعدها.

وظيفة مهمة في تشكيل (الأمة)؛ ألا وهي خلق قاعدة مشتركة من الأفكار والتفسيرات والتعريفات ومنظومة القيم والأهداف ونسق الولاءات؛ لتربط تلك القاعدة المشتركة بين مجموعة من البشر غير القريبين جغرافيّاً أو لغويّاً أو عرقيّاً. تستند قوة العقيدة في خلق الانتماء والولاء؛ ومن ثم قوّةُ بناء الجماعة، إلى الأثر الراديكالي الذي تُحدِثه على مستوى الفرد وبنائه الداخلي ونمط ولاءاته؛ ذلك أن بناء القاعدة الثقافية المشتركة لجماعة من البشر على أسس عقدية يبدأ بعملية تحول ثقافي وجوهري في الشخصية الفردية؛ فالانتماء النشِط لجماعة عقيدية، أو التحول العقيدي، قد يقترن بعملية إحلال ثقافي كامل في الفرد لا تشمل منظومته القيمية ومرجعياته واتجاه ولاءاته فقط، بل تشمل أحياناً ذاكرته التاريخية ذاتها. على سبيل المثال؛ التحول العقيدي من أي شخص إلى الإسلام يستبدل بذاكرته التاريخية الأصلية -مهما كانت- تاريخاً بديلاً يحتل فيه تاريخ نشأة الإسلام وجهاد المسلمين الأُول ضد المشركين، ثم تاريخ الفتوح الإسلامية، وأحداث الحروب الصليبية وسقوط الأندلس وسقوط فلسطين (أي تاريخ الأمة)؛ محل ذاكرته التاريخية الأصلية. وهكذا بينما يحتاج تغيير الوطن والجنسية إلى سنواتٍ - وربما أجيالٍ - لحدوث عملية إحلال موازٍ في الولاءات، فإن الانتماء العقيدي يؤدي إلى تغيير كامل ورضائي (وسريع نسبياً في الوقت نفسه) للمنظومة الثقافية للفرد. ليس ذلك فحسب بل يقترن ذلك أيضاً بتعبير خارجي يتمثل في أنساق سلوكية أو بناءات تنظيمية أو أنماط معينة للممارسة.

وتؤدي عملية إعادة إنتاج ونقل المنظومة الثقافية والأنساق السلوكية المعبِّرة عنها على مستوى الأفراد، تؤدي تراكميّاً إلى إيجاد القاعدة المشتركة لتلك الجماعة العقيدية الناشطة (الأمة)، بل قد تصل تلك العملية في بعض الحالات بأعضاء تلك الجماعات إلى نموذج أقرب للتنميط (حالة بعض الجماعات الإسلامية الجهادية على سبيل المثال).

في إطار التعريف الواسع للعقيدة الذي سبقت الإشارة إليه، فإن الجماعة الدينية لا تمثل سوى أحد أنماط (الأمة) وليس الشكل الوحيد لها، فقد تنصرف العقيدة هنا إلى أيديولوجية علمانية؛ مثل: النازية أو الصهيونية (في رافدها العلماني) أو الشيوعية، إذا اقترنت بالتزام ولائي وسلوكي أو تنظيمي من قبل الجماعة. وقد تتمثل العقيدة في حالةٍ من الولاء الثقافي العام لنمط حياة أو مجموعة من الأفكار المتفق عليها بشأن أسس التعايش البشري وقواعد التعامل الإنساني المحض، كما هو الحال في أوربة ما بعد الحرب العالمية الثانية. ومع ذلك فإن الدين في أغلب الحالات يؤدي دوراً مهمّاً في تشكيل عقيدة الأمة؛ سواء كمصدر مباشر لتلك العقيدة، أو كمصدر ثقافي غير مباشر؛ يسهم في إيجاد ثقافة وقيم واتجاهات مشتركة؛ على النحو الذي قامت به العقيدة الأرثوذكسية إلى جانب الأصل السلافي في بناء الروابط الثقافية العميقة بين الروس وبعض شعوب البلقان قبل وفي أثناء وبعد انهيار الاتحاد السوفييتي.

ووفقاً لمعيار العقيدة أو المنظومة العقيدية التي تقوم عليها الأمة؛ فإنه يمكن القول بتعدد أنماط الأمة، ويمكن تحديد أنماط ثلاثة لها: الأمة القائمة على أساس ديني خالص، وتعد إسرائيل النموذج الأمثل لها، وهناك الأمة القائمة على أسس أيديولوجية، ويشكل الاتحاد السوفييتي وكتلته الشيوعية نموذجاً لها، وأخيراً الأمة التي تقوم على أساس حضاري يجمع بين عدة روافد ومكونات فكرية، ويمثل الكيان الأوربي الموحَّد قيد التكوين نموذجاً معاصراً لها، كما تمثل الدولة الإسلامية التاريخية نموذجاً تاريخياً أمثل لها. ولا شك أن أقوى تلك النماذج هو النموذج الديني نظراً لقوة وازع الدين، بينما يعد النموذج الأيديولوجي أقل قدرة على الاستمرار بسبب تعقيد البناء الأيديولوجي، مما يجعله ذا طابع نخبوي يقوى فيه الالتزام والولاء العقيدي لدى النخبة المثقفة أو الحاكمة ذات الوعي الأكثر نضجاً؛ بينما ينخفض لدى الجماهير. أما النموذج الحضاري

فهو اتجاه وَسَط لكنه يتميز بسريان القيم المشتركة بين النخبة والجماهير من خلال الثقافة العامة بما يوجِدُ أساساً أكبر للارتباط والاستمرارية، كما يعد انفتاحه وقبوله للغير وللأفكار المتجددة وقدرته على التكيف من أهم عناصر حيويته واستمراره.

في المحصلة يمكن القول بأن العقيدة تؤدي دوراً محورياً في تشكيل الأمة؛ بحيث يمكن تعريف الأمة باعتبارها جماعة ناشطة عقيدياً غائية، بمعنى أنها تسعى إلى تحقيق أهداف أو رسالة بعينها، وهي قد تتخطى حدود الدول والجغرافيات؛ فتنتج مجموعة من التفاعلات داخل الحدود السياسية أو خارجها وعبرها لتعبر بذلك عن ظاهرة عالمية.

مصادر تشكيل الأمة:

على أهمية العقيدة ومحوريتها في تشكيل الأمة (الجماعة العقيدية الناشطة) إلا أن العقيدة بالمفهوم المتسع الذي سبقت الإشارة إليه (بمعنى تصور الجماعة للوجود ولمهمتها) تكون هي والأمة محصلة لمجموعة من المصادر الخطابية والتاريخية والبشرية، تشكل في النهاية ظاهرة (الأمة). من هذه العوامل:

أولاً- خطابات أو نصوص عقيدية وفكرية مؤسِّسة (مقدّسة وغير مقدّسة). أحياناً قد تضيق هذه النصوص وتنحصر في مصدر أو عدد قليل من المصادر، مثل الدور الذي قام به القرآن والسُّنة لدى الأمة الإسلامية، وقد تتسع وتتعدد مشاربها كما هو الحال لدى الجماعة الأوربية قيد التكوين، والتي أسهمت في تشكيلها خطابات دينية مثل العهدين القديم والجديد، ومصادر علمانية مثل أفكار التحول في عصر النهضة، والفلسفات المادية، ووثائق حقوق الإنسان، وتراث الفكر الليبرالي الفردي، والفكر الاجتماعي والقومي، على مدى التاريخ الحديث.

ثانياً- التاريخ المشترك أو الذاكرة التاريخية المشتركة ولو في حدودها الدنيا. وهذه الذاكرة قد تشمل مراحل تاريخية واسعة أو محدودة غير أنها مفصلية. فلدى الأمة الإسلامية تاريخ نشوء الإسلام، وبناء وتوسع الدولة الإسلامية، ثم المواجهة مع الغرب الصليبي والتتار.. إلخ، وفي العصر الحديث تجيء معاناة المسلمين من الاستعمار الغربي، ومن ثم التحالف الغربي ضد العالم الإسلامي بدعوى تبنّيه للإرهاب، وما يقترن بذلك من خطابات إدانة وسياسات للهيمنة والضغط؛ لتخلق تاريخاً مشتركاً جديداً بين المسلمين يسهم في تكريس شعورهم بالانتماء والولاء لكيان جماعي واحد. في المقابل تأتي المواجهات الإسلامية-المسيحية في عهد الروم البيزنطيين؛ ثم في العصور الوسيطة حتى مستهل العصور الحديثة في شرق أوربة، وإعادة إحياء تلك المواجهات سواءً في قضية ما يسمى بمواجهة الإرهاب الإسلامي الأصولي، أم الصراع من أجل دمج المهاجرين المسلمين ثقافياً في أوربة كأحد مرتكزات تشكيل الأمة الأوربية المتجاوزة للقومية، مثل تلك المواجهات -سواء كانت حقيقية أم مفتعلة- يتم توظيفها على أنها آلية من آليات توحيد المشاعر والأهداف والولاءات في عملية الاندماج الأوربي. على هذا النحو أيضاً لعبت مراحل التاريخ اليهودي القديم وتاريخ الشتات، والاضطهاد الأوربي، وعمليات بناء الدولة، دورَها في تكريس بناء الأمة اليهودية المعاصرة؛ سواء على أسس علمانية صهيونية أم دينية.

إلى جانب المصدرين السابقين اللذين يصبان في التكوين الثقافي للأمة، ثمّة مصادر أخرى فرعية أو تكميلية مهمة؛ مثل: التمازج البشري والعرقي، وعمليات الهجرة الفردية والجماعية كما هو الحال في العالم الإسلامي. قد تؤدي اللغة أيضاً دوراً مهمّاً وإن لم يكن محورياً في بناء الأمة، خاصة على مستوى الإنتلجنسيا التي تقود عملية

الدمج وبناء الولاءات؛ مثل الدور الذي تقوم به اللغة العربية في الثقافة الإسلامية، والدور الذي تقوم به اللغات الأوربية الكبرى كالإنجليزية والفرنسية والألمانية وعمليات الترجمة النشطة فيما بينها في بناء الثقافة الأوربية الواحدة. وأخيراً هناك طريقة الحياة التي تتقارب أنماطها إلى حد كبير بوصفها محصلة لكل العوامل السابقة أو لبعضها؛ ففي العالم الإسلامي ولدى الأمة اليهودية في أصقاع الأرض المختلفة، ومع تنوع الثقافات والعرقيات بشدة إلا أن العديد من الممارسات توفر حدّاً أدنى من طريقة الحياة المشتركة؛ مثل الصلوات والضوابط والقيود الاجتماعية والاقتصادية المترتبة على منظومة الحدود (الحلال والحرام)، وطريقة الزواج ومنظومة الأحوال الشخصية، والأعياد وشعائر الحج والصيام.. إلخ.

الأمة ومسارها التاريخي:

تحمل الأمم في مساراتها نوعاً من الصيرورة التاريخية عبر مراحل أو حالات لكل منها أهدافها وغاياتها. أولى تلك المراحل هي بناء الذات، ذلك البناء الذي يبدأ ببلورة جوهرها العقيدي وينتهي ببناء هيكلها السياسي؛ بحيث يمكن القول إن الدولة (وليس الدولة/ القومية) هي أعلى أو أنضج مظاهر التعبير الخارجي عن وجود الأمة، ولكنها ليست شرطاً لوجودها..

ثانياً- حالة الدفاع؛ وهي حالة وليست مرحلة؛ لأنها تتخلل جميع مراحل تكون الأمة؛ بدءاً من بلورة أساسها العقيدي، إلى حماية تماسكها الجماعي البشري، حتى بلورة قواعدها المؤسّسية. بل يمكن القول إن الدفاع وتحديد أو تمييز الخصوم والأعداء يمثل أحد تكتيكات تكوين اللُّحمة الداخلية للجماعة وتماسكها.

ثالثاً - مرحلة التمدد والهيمنة؛ وتتمثل في نوع من ممارسة علاقات القوة مع الأمم المنافسة كأعلى مراحل ظهور الأمة.

ولا يتسم تاريخ الأمم بالثبات أو الركود؛ بل بالحركة الدائبة والتغير المرتبط بالتحولات الطارئة على الأفكار والعقائد الجماعية. ويؤدي التغير الذي قد يطرأ على العقائد إلى تغير في تعريف حدود الجماعة ونطاق الانتماء واتجاه الولاء؛ ومن ثم يكون التغير في بنية الأمة وحدودها. وقد يتحقق ذلك من خلال تطورات داخلية كظهور عقائد فرعية: مثل الأثر الذي خَلَّفه ظهور المذاهب البروتستانتية في بنية النظام السياسي والاجتماعي والكنسي الأوربي، الذي أدَّى إلى تقسيم أوربة المسيحية الغربية - التي عبرت عن نفسها بجلاء كأمةٍ واحدة في الحروب الصليبية - إلى جماعتين عقيديتين. ثم لم تلبث أوربة عبر عمليات معقدة ودامية استغرقت عقوداً من التفاعلات السياسية والفكرية التعاونية والصراعية أن وصلت إلى نظام عقيدي جديد للتعايش هو العلمانية بمختلف المدارس الفكرية المعبرة عنها. قد يكون التحول في بنية الجماعة العقيدية ناشئاً عن تأثيرات خارجية وافدة؛ على سبيل المثال أدى تعرض الأمة الإسلامية منذ مطلع العصر الحديث للغزو والتأثير الغربي المهيمن ثقافيّاً وسياسيّاً ولمنظومته العلمانية، أدى ذلك إلى إحداث خلخلة في منظومة الأمة الإسلامية؛ فقد أنتج هذا التأثير نُخباً ومجموعات (النخبة العلمانية) ذات عقائد متباينة عن التيار الأساسي ذي المنحى الإسلامي، زاد من خطورة هذه النخب وضعها القيادي وسيطرتها على المؤسسة السياسية والثقافية. إضافة إلى ما سبق فقد أحدث ذلك حالة من التعقيدات الثقافية؛ فبالإضافة إلى الانقسام بين عقيدتين سياسيتين متباينتي المصدر؛ عرفت كثير من المجتمعات العربية مزجاً بين الرافدين مما أنتج مسوخاً ثقافية ملفّقة عاجزة عن إحداث إنتاج حضاري مثمر. من ناحية أخرى،

فإن كلا النظامين الثقافيين طرح على الساحة خطاباً متبايناً سعى إلى تسويقه لدى الجمهور، بينما استمر التيار الإسلامي في طرح الأمة الإسلامية كإطار للولاء والانتماء، قدّم التيار العلمانيّ المسيطر الدولةَ الوطنيةَ والقوميةَ كإطارين بديلين. كما انعكس التنازع بين التيارين في صراع متجدد حول القضايا المصيرية للأمة مثل: صيغ التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية (قضايا التحديث)، بناء العلاقات مع العالم الخارجي خاصة الغرب والعالم الإسلامي، قضية بناء الدولة وموقع الأقليات القومية فيها (مشكلات الأكراد والبربر مثلاً)، وأخيراً تعريف بعض الأزمات والقضايا المصيرية مثل قضية فلسطين، وإذا ما كانت مشكلةَ شعب (قضية فلسطينية- إسرائيلية) أم مشكلة قومية (عربية- إسرائيلية) أم مشكلة أمة (قضية إسلامية). ولا يزال هذا الانقسام مسؤولاً إلى حد كبير عن كثير من عوامل الاضطراب والشلل والضعف في المنظومة الإسلامية.

والسؤال الذي قد يطرح الآن هو: ما العلاقة المتوقعة بين الأمة كمستوى للتحليل وبين المستويات الأخرى للتحليل فضلاً عن وحدات التحليل المعروفة في العلاقات الدولية؟

تشكل أغلب وحدات التحليل المعروفة في دراسات العلاقات الدولية مظاهر أو أدوات للتعبير عن الأمة. فالفرد صانع القرار، والمنظمات الدولية والإقليمية والشبكات الاقتصادية والسياسية العابرة للحدود، وحركات الأموال والأفكار والأيديولوجيات؛ كلها تصبح ظواهر وآليات تعبير عن (الأمة). إلا أن الحاجة تبقى ماسة إلى فحص العلاقة بين الأمة والمستويات الثلاثة الأساسية للتحليل: النظام الدولي، والنظام الإقليمي، والدولة.

يمثل النظام العالمي/الدولي الإطار الحاضن لظاهرة الأمة، وهو إطار تنافسي في الغالب يجمع مختلف الجماعات والوحدات الدولية بين أرجائه؛ ومن ثم فهو يضع - في الغالب - الحدود أو سقفاً وضوابط لحركة الأمة الواحدة؛ طبقاً لموازين القوة القائمة وأسس التعاون والصراع المتعارف عليها.

في هذا الإطار قد يكون النظام الدولي إطاراً مناسباً لحركة (الأمة) ونموها، بفعل طبيعة القوى المسيطرة عليه وسماتها العقدية والحضارية. فالقرن العشرون، ورغم تتابع النظم الدولية بخصائصها المختلفة، من نظام توازن القوى، إلى القطبية الثنائية، إلى نظام القطب الواحد؛ إلا أن السمات الحضارية الغالبة على هذا النظام عبر القرن الذي تهيمن عليه القوى الغربية (الأوربية-الأمريكية) كان ملائماً لتحقيق أهداف وحركة الأمة اليهودية في مسعاها إلى تحقيق هدفها الاستراتيجي ببناء دولة في فلسطين، بينما مثلت تلك النظم المتتابعة، على اختلافها، والتي تسيطر عليها قوة حضارية واحدة مثَّلت قوى ضغط وتشويه هائلة لحركة الأمة الإسلامية. أما فيما يتعلق بطبيعة النظام الدولي فلا شك أن نظاماً دوليّاً أكثر تعددية وانفتاحاً أو تنافسية يكون أنسب لنمو وتعبير الأمم التي يحتضنها؛ ويتيح للعناصر الداخلية إطاراً دوليّاً أقل ضغطاً؛ هكذا كان النظام التعددي التنافسي في العقود الأولى من القرن العشرين؛ أكثر ملاءمة لنمو الجماعة الشيوعية ثم توسعها في أوربة، كما مثل الإطارُ الثنائي القطبية مجالاً دوليّاً أكثر ملاءمة لحركة القوى الإسلامية على الصعيد الدولي في ظل ظروف محلية ضاغطة ومقيدة؛ مما وفر أساساً لنمو الشبكات والحركات الإسلامية، وتبلور القيادات التي استمدت عناصر نموها من المهجر أكثر ممّا استمدتها من الداخل الإسلامي؛ بل أسهم ذلك في التأثير في

الداخل كما حدث في الثورة الإيرانية. في المقابل فإن النظام الدولي القائم على الأحادية القطبية يشكل في ظل تعاظم قوة القطب الواحد إطاراً دولياً غير ملائم للتغييرات والتعبيرات المختلفة عن حركة الأمم التي قد تخالف أو تناقض مرجعية الحضارة المهيمنة والدولة-المركز فيها.

تعد الدولة/ القومية في التراث التقليدي للعلاقات الدولية الوحدةَ الأساسية في نظام دولي تمثل القومية إحدى دينامياته وأيديولوجياته المؤسِّسة، بينما يجيء تبلور النظام الإقليمي بمؤسساته وأنماط التعاون المختلفة فيه طوراً أرقى يعكس نوعاً من الاستقرار والتوافق والانسجام بين وحداته الدولية، وتطويراً لقدر من المصالح المشتركة لأعضائه. في ظل مفهوم (الأمة) فإن هذا التتابع (الدولة ثم النظام الإقليمي) يكون عكسيّاً؛ فالدولة (الجامعة لشَمْل الأمة) تعد أرقى مظاهر تبلور ونضوج الأمة التي تصل حالة نموها إلى امتلاك إرادة سياسية واحدة تعبر عنها، وتوجه أفعالها، وتتحدث باسمها في النظام الدولي، بينما يحتل التفاعل النظمي والإقليمي القائم على مفهوم (الأمة) طوراً أدنى لنمو الأمة؛ وإن كان يعكس حالة للوعي بالذات والتعبير عنها أفضل من وضعية التشتت القُطري. على هذا النحو كانت الخبرة الإسلامية التي كانت الدولة الواحدة أرقى تعبيراتها عن الأمة. كذلك تمثل أطوار النمو الأوربي المعاصر نحو كيان حضاري واحد نموذجاً أيضاً؛ إذ يشكل النظام الإقليمي الأوربي المتطور في ظل عملية الوحدة الأوربية ما بعد الحرب العالمية الثانية مرحلة نحو الدولة الواحدة يسير بالتوازي مع تحجيم النوازع القومية التجزيئية، وتطوير أيديولوجية أو نظام عقيدي فكري أوربي مشترك، يعتمد على القواسم الحضارية والقيم الإنسانية المشتركة (الديمقراطية، الحريات، المنطلقات المسيحية للحضارة، مرجعية

الإنسان والعقل.. إلخ). وهنا ينبغي الإشارة بأن الارتقاء في متوالية المأسَسة (النظام الإقليمي، الدولة) هذه، وإن كان شرطاً لفاعلية الأمة، إلا أنه ليس شرطَ وجودٍ لها، فقد توجد الأمة وتعبر عن نفسها بأشكال عديدة غير مؤسسية؛ مثل: حركات التطوع للدفاع عن أجزاء من الأمة تواجه اعتداءً معيناً، كما حدث من قبل المسلمين إبان حرب فلسطين، والغزو السوفييتي لأفغانستان، وفي الشيشان والبوسنة وكوسوفا والعراق. لكن مع ذلك تبقى تلك التعبيرات المشتتة عشوائية.

وتشير السوابق التاريخية إلى وجود أنماط توافقية لعلاقة الأمة وكل من الدولة والنظام الإقليمي، لعل أهمها نمط (المركز والمحيط)، فقد تشكل الأمة إطاراً يقع في مركزه دولة نواة رائدة (أو مركزية). عرفنا هذا النمط في الماضي في قلب التاريخ الإسلامي من حيث وجود دولة مركزية تقود حركة الأمة، وفي التاريخ المعاصر قد تشكل الصلة بين الحوض الحضاري الغربي و(الولايات المتحدة كمركز) نموذجاً معاصراً لمعادلة (المحيط والمركز) في الأمة.

على خلفية ما سبق يمكن القول إن مفهوم الأمة لا يتعارض مع مؤسسة الدولة، ولكن مع أنواع معينة للدول على رأسها الدولة/القومية؛ فالقاعدة الفكرية أو المفهوم الذي تقوم على أساسه الدولة/الأمة يختلف ويتنافس مع المفهوم الذي تقوم عليه الدولة/القومية. ويتجلى هذا التناقض في العديد من الوقائع التاريخية؛ لقد كان نمو الفكرة والحركات القومية أحد أهم العوامل التي أدت إلى تفكيك الدول المعبرة عن فكرة (الأمة)، مثلما حدث في الدولة العثمانية؛ حيث قادت حركة التتريك القومية والحركات المقابلة لها من أسفل إلى تفريغ الدولة من أساسها الفكري والأخلاقي ومن مقومات وجودها وأسس الولاء الشعبي والجماعي لها؛ مما جعلها عرضة للانهيار. كذلك لعبت القومية، وما أفرزته من دول،

الدور الهدام نفسه في تحطيم الإمبراطورية النمساوية/المجرية التي ورثت الإمبراطورية الرومانية المقدّسة في الاحتضان والتعبير السياسي عن الجماعة المسيحية الكاثوليكية.

مزايا ومساوئ توظيف الأمة كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية

في خضم المسارات والمراحل السابقة؛ مارست (الأمة) أنماطاً لا حصر لها من التفاعلات الدولية؛ وأشكالاً عديدة من التعاون والصراع؛ وأدواراً مهمة في تشكيل وتغيير الخريطة السياسية الإقليمية والعالمية؛ سواء في التاريخ القديم أو الوسيط أو الحديث. ففي هذا الإطار يمكن تفسير نشأة العديد من الدول؛ سواء على النمط الإمبراطوري مثل الدولة الإسلامية في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي)، والإمبراطورية الرومانية المقدَّسة في العصور الأوربية الوسيطة، أو على النمط القُطري الضيق في العصر الحديث؛ وقد مثلت دولتا باكستان وإسرائيل - على سبيل المثال لا الحصر - نموذجين لفعل العقيدة في بناء وتشكيل جماعة تسعى إلى بناء دولة. وعلى صعيد خريطة التعاون والصراع في العلاقات الدولية كانت (الأمم) مبعثاً للعديد من الحروب والتحالفات، مثل الحروب التي حركتها الفتوح الإسلامية، والمواجهات بين العالم الإسلامي والصليبيين، والحروب الدينية في أوربة في القرن السابع عشر، والمواجهات العديدة إبان الحرب الباردة بين الشيوعية والغرب الرأسمالي، وأخيراً تصاعد أجواء الصراع الدولي بين العالم الإسلامي والغرب المسيحي منذ وقائع الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١، وما اكتنفها من جدالات ثقافية وفكرية.

من الطرح السابق يمكن أن نزعم أن علم العلاقات الدولية بتجاهله مفهوم (الأمة) كمستوى من مستويات التحليل يفتقر إلى مصدر مهم لتفسير جانب من العلاقات والتفاعلات الدولية، يمكن أن يستفيد كثيراً بتوظيفه كما أنه يخسر بتغييبه عن التحليل. ويرجع ذلك إلى العديد من الأسباب؛ منها أن علم العلاقات الدولية التقليدي يُعنى بشكل كبير بالجانب المؤسَّسي أو النظامي، فأغلب الكيانات أو الوحدات محل التحليل هي وحدات مؤسسية أو نظامية (الدولة، المنظمات، الشركات متعددة الجنسيات، النظم الإقليمية أو النظام الدولي)، أما دراساته النفسية والسلوكية للأفراد والجماعات؛ فقد نمت كمداخل خادمة ومكملة لهذا الجانب التنظيمي مثل دراسة صنع القرار. وعكسَ هذا الاتجاهُ في مجمله تأثراً بالواقع الأوربي والغربي وبمستوى تطوره الحالي الذي تعد (المؤسسية) أهم إنجازاته.. ويمكن - بمقولة أخرى - القول إن هذا الاقتراب التحليلي يعكس انحيازاً أيضاً لمرحلة معينة من مراحل نمو الكيانات الدولية؛ هي مرحلة اكتمال ونضج تلك الكيانات؛ بينما تبقى مرحلة ما قبل النضج والتبلور -أي حركة ونضال الكيانات نحو التبلور في السياق الدولي- مرحلةً غائبة؛ مع أنها دون شك تترك أثراً كبيراً في التفاعلات الدولية؛ وتحرك جانباً لا بأس به منها. إن منظومة علم العلاقات الدولية المعاصرة - على سبيل المثال - قد تُعنَى برصد أدوار الدول الكبرى وأسبابها في تفجير الحرب العالمية الأولى، كما قد تُعنَى برصد أدوار الدول والمنظمات في حروب البلقان أو الحرب على أفغانستان والعراق، ولكنها غير مؤهلة لدراسة الحركة الدائبة للجماعة الصربية للتبلور والتشكل؛ والصراعات الخلفية (الجماعية/ الثقافية) في المنطقة بين الجماعات العرقية/ الدينية كالألبان والأتراك والقوقاز المسلمين من جانب، والسلافيين/ الأرثوذكس من جانب آخر، ودور ذلك

في تفجير عدد كبير من الحروب والصراعات الإقليمية والدولية في الماضي والمستقبل.. كذلك يفتقر علم العلاقات الدولية التقليدي إلى مؤهّلات دراسة التشكل والنمو التنظيمي والفكري والبشري للجماعات الإسلامية الجهادية الساعية إلى إحياء الأمة والخلافة الإسلامية من خلال المنهج الجهادي، والذي قادها إلى إعلان الحرب على الولايات المتحدة.

من جانب آخر لا يمتلك هذا العلم مقومات تؤهّله لدراسة التطورات العقدية لدى بعض الجماعات المسيحية الإنجيلية (المسيحية الصهيونية) الذي جعلها تعرِّف المسلمين عَدُوّاً لها، وتنضم في جماعة واحدة (أمة) مع الرافد الديني من المشروع الصهيوني-اليهودي؛ مما أنتج في النهاية أول حروب القرن الحادي والعشرين (الحرب المسلحة على أفغانستان وعلى العراق، والحرب الباردة بين العالميْن الإسلامي والغربي) تحت شعار الحرب على الإرهاب. في هذا الإطار فإن طرح مستوى الأمة (الجماعة العقيدية الناشطة) يغطي جانباً مهمّاً في مجال العلاقات الدولية، مثل مراحل التكون الطويلة للكيانات والأزمات الدولية السابقة على ظهورها.

(الأمة) كمستوى للتحليل تلقي الضوء على فاعل مهم تم تجاهله في الأدبيات التقليدية للعلاقات الدولية المعاصرة؛ وهو الجماعة، وعلى دينامية مهمة من ديناميات العلاقات الدولية هي العقائد. وقد تجلت في السنوات الأخيرة أهمية العقائد الدينية والجماعات في صياغة العلاقات الدولية بشكلٍ أثبت علم العلاقات الدولية فقراً في معالجته. فالعقائد والديانات برز دورها بشكل صريح (مقابل مفهوم المصلحة القومية) كدوافع للحركة الدولية، ومصادر لصياغة الخطاب السياسي الدولي، وهو دور برز -بشكل خاص- منذ الحادي عشر من سبتمبر٢٠٠١.

كما برز - في الوقت نفسه - الدور المتزايد للجماعات والحركات عبر القومية الملتفة حول أفكار وعقائد معينة في بناء وتحريك التفاعلات الدولية؛ مثل: حركات الخضر، والبيئة، وحقوق الإنسان، والجماعات المناهضة للعولمة، والجماعات الأصولية والدينية السلمية أو العنيفة في العالم الإسلامي.

إن (الأمة) -كمستوى للتحليل- تتيح أيضاً للباحث التركيز على مناطق بينية تربط -أكثر مما تجزئ- العديدَ من عناصر التحليل في العلاقات الدولية، خلافاً لغيرها من المستويات التقليدية للتحليل التي تركز على بُعد بعينه لا تغادره إلى ما سواه؛ مما يخلق مشكلة يعترف بها العديد من أساتذة العلاقات الدولية؛ وهي مشكلة الربط بين المستويات المختلفة للتحليل والجمع بينها في تحليل واحد[١]. فالتركيز على الجماعات العقيدية الناشطة (الأمم) كمستوى للتحليل يمكن أن يجمع في صعيدٍ واحد كلاً من الفرد والدولة والنظم الإقليمية والنظام الدولي؛ باعتبارها جميعاً مظاهر أو تعبيرات خارجية عن الأمم أو الجماعات العقيدية النشطة، كما قد يجمع عناصر أخرى كالعقائد والتنظيمات والتحالفات، ويربط بشكل عضوي بين التطورات الداخلية والدولية.

من المنظور الأكاديمي -وانطلاقاً من الحالة الراهنة لعلم العلاقات الدولية التي تخضع لعملية كبرى من المراجعة وإعادة التقويم- ترى الدكتورة نادية مصطفى "أن مفهوم الأمة يتجاوز الرؤى التي تركز على الفواعل من غير الدول، دون إسقاط دور الدول، وهي الرؤى التي برزت في ظل مراجعة ونقد منظومة الدولة/ القومية. يتجاوز مفهوم الأمة بعلاقته بمستويات التحليل الثلاثة (التي تعاقبت المنظورات الغربية المهيمنة على العلاقات الدولية في التركيز عليها) كلًّا من تلك المنظورات على حدة،

---

(١) Yalen,Op. Cit. p324.

وعلى النحو الذي يؤكد مصداقيته في تشخيص وتفسير التفاعلات الدولية في أي مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية؛ سواء تلك التي شهدت بروز الدولة/القومية، أو التي شهدت بروز فواعل أخرى من غير الدول، وهو الأمر الذي يتسق معرفيّاً وأنطولوجيّاً مع حقيقة الظاهرة الدولية لأنها ظاهرة معقدة الأبعاد والمضامين؛ بحيث لا يلغي بُعْدٌ منها الآخر.. كذلك يحمل مفهوم الأمة تلك الميزة نفسها (المتعلقة بتجاوز الانحياز لبعد واحد) فيما يتعلق بمضمون ومحتوى التفاعلات موضع الدراسة والتحليل، فهو لا يقتصر على التركيز على أي من الأبعاد السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية دون غيرها، على غرار عديد من المنظورات الغربية التي تعاقبت على علم العلاقات الدولية؛ ذلك أن مفهوم الأمة بعلاقته بالمستويات الثلاثة إنما يفرد مكاناً لأنماط التفاعلات المختلفة التي يشارك فيها الأفراد والجماعات وليس صانعو القرارات ومنفذوها من الدبلوماسيين أو العسكريين أو رجال الأعمال فقط.. وخلاصة ما سبق أن مستوى تحليل الأمة يمكنه أن يحتفظ بمصداقية أكثر استمراراً في فهم ودراسة العلاقات الدولية مهما تعاقبت على واقع العلاقات الدولية المتغيرات التي تعطي أولوية الاهتمام بفاعل دون آخر؛ أو بمجال ومضمون دون غيره؛ لأنه يستوعب بدرجة أكبر ما يمكن أن نسميه بطبائع الظاهرة الدولية (والإنسانية عموماً) من تعقيد وتداخل المتغيرات والأبعاد، خلافاً للمنزع الذي يحكم المعرفة الغربية من انحياز بين فترة وأخرى إلى تغليب عنصر أو متغيِّر وحيدٍ يعكس غالباً مصلحة القوى المهيمنة على الواقع أو الفكر أو العلم. إن مستوى (الأمة) في تحليل العلاقات الدولية يقدم في المحصلة استجابات للعديد من التحديات التي تفرزها حالة مراجعة العلم الراهنة والتي تدفع إلى القول بأن علم العلاقات الدولية - بل وعلم السياسة بصفة عامة- يمر بأزمة نتيجة مراجعات النسق وما يتفرع عنها من دلالات بالنسبة إلى الفواعل

والقضايا والمنهاجيات؛ وهي المراجعة التي تقع في صميم المرحلة الراهنة من تطور العلم؛ ففي ظل كل ما هو مستحدث تحت عنوان إعادة تعريف السياسي أو إعادة النظر في حدود العلم ونطاقه وموضوعاته، تبرز الحاجة قوية إلى منظورات حضارية أخرى -إلى جانب المنظورات الغربية السائدة- لتحقيق عالمية العلم والنظرية"[١] (انتهى الاقتباس).

والخلاصة التي ننتهي إليها من العرض السابق أنه برغم المشكلات التي يثيرها مفهوم الأمة (كغيره من المفاهيم) إلا أنه يحمل -كمفهوم تحليلي في نطاق العلاقات الدولية- العديدَ من المزايا؛ فهو بتركيزه على حركة الجماعة ودور العقيدة (أيّاً كانت) يصبح مفهوماً أكثر مرونة يتجنب كثيراً من مؤثرات الانحياز السابقة النابعة من خبرة وأدبيات الدولة/ القومية؛ إذ هو يلقي بدائرة الضوء -كما سبق أن أشرنا- على منطقة بينيّة تتجاوز الطابع المؤسسي إلى الكيان الإنساني الاجتماعي المعبّر عنه، كما تتجاوز الخطاب الرسمي الذي يكون -في العادة- خطاباً مضللاً وزائفاً، إلى تحليل العقيدة المسيطرة والخطابات المؤثرة، كما أن هذا التحليل يتجاوز الانحياز إلى المنظور الماكرو أو المايكرو لكون (الأمة) تجمع في أبعادها بين التعبير على المستويين.. مفهوم (الأمة) يتجاوز أيضاً بعض التصورات المثالية في العلاقات الدولية مثل مفهوم (المصلحة القومية) الخالصة و(الرشادة) المطلقة، بتركيزه على العقيدة الجماعية التي تجمع في طياتها بين الحسابات الرشيدة والأبعاد القيمية/ الوجدانية. بهذه المزايا جميعها تقدم (الأمة كمستوى للتحليل) أداة نافعة لدراسة بعض الظواهر التي تبدو المقولات والتفسيرات التقليدية في العلاقات الدولية عاجزة عن تفسيرها بكفاية.

---

(١) تعليق للأستاذة الدكتورة نادية مصطفى، على هامش مراجعة هذا البحث اتفق على تضمينه في البحث لارتباطه بصميم الموضوع.

مشكلات المفهوم:

لا شك أن (الأمة) -كسائر المفاهيم المستخدمة في التحليل- تثير العديد من المشكلات مثلما تطرح العديد من المزايا: أولى تلك المشكلات هي تحديد ما يدخل في نطاق المفهوم من كيانات وتصرفات وأفعال؛ فإذا كانت الدولة/ القومية والنظم الإقليمية والدولية لها أبعادها المؤسسية أو النظامية التي تتيح رصد الظاهرة وتفاعلاتها، فإن الطابع غير المحدّد مؤسسيّاً لظاهرة (الأمة)، والذي يجمع معاً العديدَ من الأطراف والفاعلين والتصرفات، بدءاً من الفرد والحركات والمنظمات، إلى الدول والتظاهرات وحركات الأموال والتأثيرات الثقافية والسياسية العابرة للحدود؛ يثير تساؤلاً مهمّاً هو: كيف يمكن تحديد وتفسير مجموعة متباينة من الوقائع والتصرفات التي تصدر عن فاعلين مختلفين بأنها تعبر عن الأمة؟

وللإجابة عن هذا التساؤل يمكن اقتراح معيار من ثلاثة عناصر يتمُّ التعرف من خلاله على ما يدخل في نطاق (أمةٍ) معينة أو يخرج عنها، هذه العناصر الثلاثة هي:

أولاً- المرجعية (الثابتة أو شبه الثابتة)، وأشهر صورها وأكثرها شيوعاً المرجعية النّصية؛ سواء كانت نصوصاً مقدَّسة أو وضعية تحظَى بقَبولٍ ليس محلاً للنقاش.

وثانياً- الخطاب العقيدي الداخلي؛ هو ذلك الخطاب غير الدعائي وغير الموجّه للخارج، وهو خطاب تأويلي يقدم قراءة تاريخية للنص أو للمرجعية في ضوء الواقع وطبيعة المشكلات والتحديات القائمة.

ثالثاً- الأهداف الاستراتيجية، وتشكل المحصلة العملية للتفاعل بين الإطار المرجعي والقراءة التأويلية التي تقوم بها النخبة من جهة والواقع ومشكلاته من جهة أخرى؛ لتنتهي بتحديد أهداف الجماعة في مرحلة

معينة. فإذا توافقت العناصر الثلاثة بصفة عامة لدى مجموعة من الفاعلين (بصرف النظر عن بعض الاختلافات الجزئية) أمكن القول باندراجهم في أمة واحدة، وإذا اختلفت أو تناقضت فإنها تعبر عن أمم مختلفة أو متصارعة.

من بين المشكلات التي يثيرها مفهوم (الأمة) أنه مفهوم يستمد أبعاده ورؤاه من إحدى الثقافات الفرعية في العالم؛ وهي الثقافة الإسلامية التي عُنيَت بفحص المفهوم وتأصيله. وقد يثير هذا قضية الانحياز وقصور المفهوم على الظواهر النابعة من الثقافة الإسلامية، وعدمَ ملاءمتها للظواهر النابعة من بيئات أخرى! وهذه الحجة مردود عليها؛ فالدولة/ القومية كظاهرة ومادةٍ للدراسة والبحث والتركيز هي ظاهرة غربية ظهرت في حيز الواقع وحيز البحث في الغرب ولا تزال، بل يمكن القول إنه لولا سيطرة الفكر الغربي في مجال الأكاديميا لأُلقي الضوء على الإخفاق الذريع لهذا المفهوم على مستوى الواقع والدراسة؛ فإطار الدولة/ القومية عاجز عن البقاء الأنطولوجي في بعض المناطق كإفريقية التي تكاد الحدود فيها ومؤسسات الدولة تكون إطاراً زائفاً تستتر تحته ظواهر تقليدية، ثم هي على المستوى المعرفي تواجه تحدياً وصراعاً شرساً في بلدان العالم الإسلامي، حيث يُرى هذا المفهوم مناقضاً للتصورات الإسلامية عن الجماعة المحققة لمثالياتها الدينية. بل إن التطورات الواقعية وبعض الوجهات الفكرية المعاصرة في الغرب ذاته تنحِّي هذا المفهوم جانباً؛ سواء في إطار عمليات وظواهر العولمة أم في بناء كيانات حضارية (الوحدة الأوربية تتجاوز الدولة/ القومية التي تبدو أكثر وأكثر أنها أصبحت نظاماً تاريخياً ينتمي إلى الماضي).

يثير مفهوم (الأمة) إشكالية أخرى تتعلق بالصعوبة التي يمكن أن يجدها الباحث أحياناً في التمييز بين ما يدخل في نطاق (الأمة)،

وما يدخل في نطاق كيانات أخرى كالجماعة القومية، ولا يظهر هذا الالتباس في كل الحالات بل في حالات بعينها؛ على سبيل المثال؛ مفهوم الأمة -ككيان يجسد العلاقة العضوية بين عنصري الجماعة/ العقيدة- يلتبس في نموذج (الجماعة اليهودية) مع مفهوم القومية؛ حيث الجماعة اليهودية تجسِّد عناصر أربعة: الجماعة، والعقيدة، والعرق، والأرض، ويبرز هذا الاختلاطُ كذلك في (النموذج النازي الألماني) الذي طوَّر من الوطنية أو القومية تصوّراً عقديّاً شبه متكامل، فجمع - كالمثل اليهودي - بين العناصر الأربعة بما فيها الجماعة/ العقيدة. بيد أن هذه النماذج التي طورت من مفهومها الخاص بالهوية القومية تصوراً عقيديّاً تظل في النهاية نماذج نادرة لا يقاس عليها. لكن عنصر اللبس المشار إليه يقتضي درجة أكبر من الوعي بعناصر تشكيل الجماعات، ويطرح فكرة أن (الأمة) مفهوم أوسع قد يحتوي نماذج أخرى.

على صعيد التوظيف والمآل السياسي لتطبيق المفهوم قد يثير مفهوم (الأمة) لدى التعامل السطحي المبسّط معه إشكاليةً خطيرة؛ إذ يبدو الاستخدام الأولي المبسّط لمفهوم (الأمة) قريناً إلى حد كبير بمفهوم الصراع؛ حيث إن رؤية العالم كجماعات ذات بُنى عقدية خاصة ومتميزة تثير على الفور مفهوم تفاعل الصراع بين تلك الكيانات؛ مما يقترب بالتصور العام للعالم نحو طرح صامويل هنتنجتون حول صراع الحضارات.. وللرد على هذا المأخذ في (اقتراب الأمة) تجب الإشارة إلى أهمية التخلي عن التعامل المسيّس والسطحيّ الذي شاع في السنوات الأخيرة بفضل تسيّس المدرسة الأكاديمية الأمريكية، ونزوعها المستمر نحو أدلجة العلوم على نحوٍ فجٍّ لم يسبق أن شهدته الجماعة العلمية من قبل، خاصة مع تنامي النزعة اليمينية الأمريكية المحافظة، والاتجاه الإمبريالي الأمريكي على النحو الذي شهدناه في العقدين الماضيين من

خلال مؤلفي (نهاية التاريخ) لفوكوياما، و(صراع الحضارات) لصمويل هنتنجتون والجدالات التي ثارت حولهما.

يقتضي التعامل مع مفهوم (الأمة) الوعيَ بطبيعته المركّبة كمفهوم يصف جماعة إنسانية تاريخية وما تحمله من ثقافة متعددة المشارب ومتطورة.. في هذا الإطار يمكن القول بأن تحديد المنحى الصراعي أو التعاوني المقترن بالأمة والعلاقة بين الأمم يتوقف على مجموعة من العوامل والأبعاد المركبة؛ منها:

١- طبيعة (العقيدة) الأممية؛ أي مدى انفتاحها أو انغلاقها؛ حيث العقائد المغلقة تكون أكثر نزوعاً للصراع.

٢- تحليل البُنية العقدية للجماعة وموقفها من الآخر؛ وهنا يتعين التمييز بين مستويين:

الأول- هو المرجعية العقدية (حال وجودها) كالكتاب المنزّل أو النصّ المقدّس مثلاً؛ وهو المستوى الأكثر خطورة حال تبنيه موقفاً عدائيّاً نهائيّاً من الآخر.

المستوى الثاني- هو الخطابات الوسيطة والتأويلية؛ وينصرف هذا العنصر إلى تلك العملية الحيوية الحضارية النشطة لإنتاج الثقافة في الجماعة. ولا يقل هذا العنصر خطورة عن الأول من حيث تأثيره الحالّ؛ فالخطاب التأويلي مسؤولٌ عن طرح الرؤى والتفسيرات -المهيمنة في لحظة تاريخيةٍ ما- للمرجعية إلى حدٍّ أنه قد يتطابق في تصورات العامة والجماعة مع المرجعية ذاتها.. وفي بعض الأمم التي تكون فيها المرجعية ضعيفةً أو مشتتةَ المصادر كالنموذج الأوربي الوحدوي يكون الخطاب التأويلي الوسيط هو المكوّن الوحيد لعقيدة الجماعة وفكرها. بيد أن أهم ما يميز الخطاب التأويلي كونه تاريخياً متغيراً أو قابلاً للتغيير وإعادة الإنتاج على ما قد يبدو عليه في بعض النماذج التاريخية (مثل النموذج

اليهودي، والطرح السلفي الإسلامي) من صلابة وقداسة تتطابق مع المرجعية ذاتها.. ويعد هذا الخطاب - بهيمنته على تفسير المرجعية - مسؤولاً عن تقديم رؤية متسامحة أو متعصبة تجاه الآخر؛ ومن ثم عن تفعيل قوى وآليات الصراع، أو أسباب التعايش بين الأمم (نموذج لذلك: الطرح الإنجيلي الصهيوني، والمدرسة الجهادية السلفية)..

مع ذلك فإن القانون الذي يحكم الخطاب التأويلي على خطورته التاريخية الآنية هو قانون (التغير)، بيد أن تغيره يظل رهناً بمدى الحيوية الثقافية والحضارية للجماعة.. ويمكن القول إنه كلما كانت هناك مفارقة وشقة واسعة بين المرجعية وخطاب التأويل، حرك ذلك الدافعيةَ نحو إعادة التأويل وبناء خطابات وسيطة جديدة لدى الأجيال المختلفة.

٣- طبيعة الجماعة؛ وبخاصة مدى انفتاحها أو انغلاقها. والانفتاح هنا ينصرف إلى معان عديدة؛ منها العضوي (إمكانية الدخول إليها والانضمام لها)، ومنها التاريخي (مدى اختلاطها تاريخياً بجماعات عرقية وإثنية وثقافية أخرى مثلاً)، ومنها الواقعي السلوكي (أي مدى الاختلاط والتعايش الواقعي الجغرافي والديموجرافي). ومن البدهي القول بأن الجماعات المنفتحة تكون أقل نزوعاً للصراع من الجماعات المنغلقة.

٤- الطور التاريخي والمؤسّسي للأمة: فقد أشرنا سلفاً إلى وجود أطوار ونماذج وحالات مختلفة للأمة.

والشاهد تاريخياً أن أياً من تلك الوضعيات التاريخية تفرض منطقها الوجودي الخاص شريكاً للعقيدة في تحديد نَزَعَات الصراع أو التعايش مع الآخر؛ على سبيل المثال فإن انضواء (الأمة) في الشكل المؤسسي للدولة يضيف إلى المنظومة العقيدية منظومة المصالح وحسابات توازن القوى العالمي ونمط التحالفات؛ فيصبح ضمن موجهات الحركة والسلوك نحو التعاون أو الصراع، بل إن منطق الدولة قد يعلو أحياناً عن منطق (الأمة)

حتى إن كان الأخير مصدر شرعيتها (على سبيل المثال: الصراعات بين الدول والحواضر الإسلامية في فترات من التاريخ الإسلامي) وفي تلك الحالة تنفصل (الأمة) مرة أخرى عن الدولة وتمارس تعبيراتها التحتية غير الرسمية وغير المؤسسية المعتادة.

الوظيفة التحليلية لمفهوم الأمة - نماذج لاستخدام المفهوم في الوصف والتفسير والتنبؤ

إذا كانت الوظيفة الأساسية لمستوى التحليل هي التفسير، فإنه يقوم كذلك بوظائف الوصف والتنبؤ.

وتنبع فرادة استخدام مفهوم الأمة في الوصف من قدرة هذا المفهوم على الربط أو الجمع بين عدد كبير من التصرفات والأفعال الدولية؛ سواء على مستوى رأسي يتعلق برصد سلوكيات فاعل دولي معين أو عدد محدود من الفاعلين على مدى تاريخي ممتد، أو على مستوى أفقي يتعلق بسلوكيات وأفعال عدد كبير من الفاعلين في فترة تاريخية محدودة. يهدف هذا المنحى الوصفي إلى بناء اتجاهات عامة لسلوك هؤلاء الفاعلين الدوليين لا تقف عند تصرفات أو أفعال منفردة، بل تضمها إلى جملة من التصرفات الأخرى التي يمكن تفسيرها في ضوء منظومة أهداف (الأمة) المحددة سابقاً؛ سواء بناء الأمة أو الدفاع عنها أو تمددها وهيمنتها على غيرها من الأمم.

في هذا الإطار يمكن القول بأن القدرة التفسيرية للأمة كمستوى للتحليل تبرز بصفة خاصة في حالتين أو ظرفين: الأول إيجابي يتعلق بالعمليات الرامية إلى بناء الأمة وما ينتج عنها ويرتبط بها من تصرفات دولية من قبل فاعلين مختلفين: دول ومنظمات وأفراد وحركات.. إلخ، وكذلك عمليات التضامن أو التعايش والدعم المتبادل بين أمم متقاربة ثقافياً. يرتبط المجال الآخر للتفسير بمراحل التماسّ بين الأمم، وما ينتج عنها من احتكاك أو تصارع نتيجة للتناقض بين أسس البناء والثقافة والأهداف.

من النماذج التي تبرز القيمة التفسيرية لمفهوم (الأمة) في العلاقات الدولية تحليل وتفسير الدور المحوري لكلٍ من بريطانية ثم الولايات المتحدة في إنشاء إسرائيل والدفاع عنها، ومواقفهما في الصراع العربي/ الإسرائيلي؛ فالتفسير التقليدي الشائع لهذا الدور يستند إلى مفهوم (المصلحة القومية) بما تنطوي عليه من عناصر الرشاد والعقلانية، مستبعداً أية اعتبارات ثقافية أو عاطفية، وهو يردُّ ذلك الموقف إلى "الصلة بين الرأسمالية الغربية والبرجوازية اليهودية، وإدراك الدول الإمبريالية التوسعية في أوربة أن توطين اليهود في فلسطين يؤدي خدمات جليلة لمصالحها في الشرق"[(١)]، مثل هذا التفسير يبدو قاصراً إلى حد كبير في ضوء العديد من الحقائق التاريخية التي يظهرها البحث والقراءة المتعمقة لتطورات موقفي البلدين؛ فالدور البريطاني والأمريكي في دعم إسرائيل نشأةً واستمراراً لم يقتصر على السياسيين الرسميين الذين تبوؤوا مناصب صنع القرار وتمثلوا المصلحة القومية لبلادهم وأهدافها التوسعية؛ مثل: دزرائيلي، وبالمرستون، وبلفور، وترومان، انتهاء بريجان وبوش فحسب، وإنما ارتكزت على قاعدة واسعة وممتدة أكثر قِدماً وأعمق جذوراً وتأثيراً في أوساط المجتمع المدني، تشمل أفراداً ومؤسساتٍ وجمعياتٍ ومستكشفين وكنسيين.. إلخ، تبنَّت هدف إنشاء إسرائيل وروّجت له، وموّلت مراحل عديدة للاستيطان اليهودي في فلسطين، وضغطت على الحكومات أو أوصلت هؤلاء الساسة الذين تبنّوا تلك السياسة رسمياً[(٢)].

---

(١) د. أمين عبد الله محمود: مشاريع الاستيطان اليهودي منذ قيام الثورة الفرنسية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، عالم المعرفة، فبراير/شباط ١٩٨٤، الكويت.

(٢) حول تلك الجهود وأهميتها انظر: المرجع السابق، ص ١٧-٤٥. وانظر أيضاً: سمير مرقس: اليمين الديني الأمريكي: المسيرة من التأثير القاعدي إلى المشاركة في السلطة، في: د. نادية مصطفى وآخرون (تحرير)، السياسة الأمريكية تجاه =

ويبرز هذا الدور أهمية (التحليل الثقافي) الذي يقود في نطاق العلاقات الدولية إلى منظور الجماعة العقيدية أو الأمة؛ فالتحليل - من هذا المنظور- يلفت الانتباه إلى أهمية إدراج الصهيونية المسيحية أو (صهيونية الأغيار) في المنظومة العامة للحركة الصهيونة العامة والداعمة لإسرائيل التي سبق دورها تاريخياً، وَفَاقَ في كثير من الأحيان في أهميته دورَ الصهيونية اليهودية، وهو منظور يقتضي الاهتمام بتحليل الخطاب الداخلي للصهيونية المسيحية والعلاقات البينية لرافدي الصهيونية.

ويؤدي هذا المنظور (منظور الأمة كمستوى للتحليل) إلى توصيف وفهم وتقويم جِدّ مختلف للصراع العربي/الصهيوني.. ولعل ما يثبت قيمة هذا المنظور أنه يقدم تفسيراً أكثر قبولاً لظاهرةٍ طالما أعيت المحللين العرب تتمثل في الانحياز الساحق من الرأي العام الأمريكي والبريطاني (وكذا في بعض البلاد التي تسودها العقيدة الإنجيلية) إلى الموقف الإسرائيلي، وهو انحياز يصعب تفسيره بالقول الشائع حول سطوة اليهود على الإعلام الغربي! بينما يمكن فهمه في ضوء وجود ثقافة وعقيدة عامة مساندة تتقبل وتستوعب الخطاب الإسرائيلي والخطاب المساند لإسرائيل. وقد أفصحت قضية الاندماج العضوي بين الصهيونية المسيحية والصهيونية اليهودية عن نفسها بصورة صريحة دون تأويل في مطلع الألفية الجديدة؛ مع تولي المحافظين الجدد السلطة في الولايات المتحدة، والذين جعلوا من أهداف ورفاهة دولة إسرائيل -وليس مجرد الحفاظ على وجودها-

---

= الإسلام والمسلمين: بين الأبعاد الثقافية والحضارية والأبعاد الاستراتيجية، سلسلة برنامج حوار الحضارات، القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، ٢٠٠٢، ص ١٤٩-١٧٦، بالإضافة إلى ص ١٦٨- ١٧٣. وانظر أيضاً: عمر كيلاني، المنشأ الأوربي للصهيونية ومراحل تهويدها، في صحيفة الحياة اللندنية، الخميس ٢٥ كانون أول/ديسمبر ٢٠٠٢، ص ١٥ (قضايا وتحقيقات).

أحد أهم أهداف السياسة الكونية الأمريكية في مطلع القرن الحادي والعشرين.

بناءً على ما سبق يمكن القول إن مفهوم الأمة يمتلك قدرة تنبُّئية كبيرة كمستوى للتحليل، تنبع من قدرته على رصد اتجاهات السلوك في العلاقات الدولية وتفسيرها في إطار منظومة الأهداف؛ مما ينبئ بمسارات التوافق والصراع. على سبيل المثال، فإن المتتبع للحركة الدائبة في الحوض الحضاري الإسلامي -منذ مرحلة الاستعمار وما أعقبه من استقلالٍ سياسي وتبعية شاملة- تلك الحركة الدائبة نحو البحث عن هوية وتعريف للذات، ومحاولات للبناء والترميم الداخلي على أسس مختلفة، وجهود وأفكار للوحدة، وخطابات أيديولوجية تتعلق بمجمل المشكلات السابقة (الهوية، الوحدة، النهضة) هذا المتتبع يمكنه أن يتنبأ بفترة قادمة من عدم الاستقرار في المحيط الإسلامي المرتبط بحالة التكامل الذاتي وعملية إعادة بناء الأمة. وإذا أضيف للمشهد السابق قراءة متزامنة لخصائص الطور التاريخي للأمة الصهيونية ببلوغها مرحلة الهيمنة والتمدد مدعومة بامتداداتها في الأصولية الإنجيلية المتسودة دوليّاً، وفي ضوء الموقع الذي اختارته لبناء دولتها في القلب الحضاري الإسلامي بما يخلق نوعاً من المعادلة الصفرية مع الأمة الإسلامية، فإن المشهد العام لا يمكن أن ينبئ إلا بقدر هائل من عدم الاستقرار الدولي والصراعات العنيفة، على المدى المنظور، في المنطقة الإسلامية عموماً والشرق الأوسط على وجه الخصوص، ربما تمتد تلك الصراعات لتشمل القرن الحالي بأسره.

ثالثاً - أبعاد النظرية الإسلامية في نشأة الأمم وتطورها

لا يعني الحديث عن نظرية أو فكر (إسلامي) إضفاء قداسة من أيٍّ نوع على ذلك البناء الفكري؛ وإن استُنبط من مصادر مقدَّسة؛ ذلك أن مجرد الحديث عن أية معالجة بشرية للنصوص أو المرجعيات ينقل البحث على الفور إلى مناط الاجتهاد والتأويل ومجال تعدد واختلاف وجهات النظر. في هذا الإطار يقدم هذا المقال في ختامه محاولةً لاستنباط أبعاد النظرية أو التصور الإسلامي لنشأة وتطور علاقات الأمم كما وردت في القرآن الكريم بشكل أساسي. بيد أننا -وقبل ذلك- سنشير إلى خبرة مهمّة في التاريخ والأصول الإسلامية تتعلق ببناء الأمة نفسها بعناصرها الأربعة التي سبقتِ الإشارة إليها، وعلى رأسها ثنائية الجماعة/العقيدة؛ هذه الخبرة هي الخبرة النبوية.

تحمل الخبرة النبوية زخماً تطبيقيّاً هائلاً لتلك القواعد عبر تجربة حية ومتكاملة لتأسيس الأمة في الواقع الإسلامي، يزيد من قيمتها كونها خبرةً موثقة لها مصادرها المروية والمكتوبة. لكن هذه التجربة لها أيضاً إضافاتها النظرية المهمة التي تعود إلى التصدي لمشكلات الواقع الحي في تأسيس أمة بتعقيداته المختلفة والتفاعل الإيجابي الحي مع تلك المشكلات؛ مما يفتح الباب أمام الإسهام الحضاري للجماعة في بناء الأمة وخصائصها من خلال منهج الاجتهاد في مواجهة مشكلات الواقع. ولعل أهم ما تقدمه الخبرة النبوية من إضافات يتعلق بإشكالية بناء الأمة في ظل التنوع والتعدد الثقافي والعقيدي (تعدد الأديان والعقائد)، وهي

إشكالية حية ومتجددة تواجه الأمم كافة دون استثناء تقريباً. لقد أدى الطرح النبوي لهذه المشكلة إلى نقلة نوعية في التاريخ الإسلامي هي نقل مفهوم الأمة من مفهوم (ديني) إلى مفهوم (حضاري) يتعامل مع تعدد الأديان وتداخل الأقوام، ويخلق قاعدة مشتركة للتماسك الحضاري إلى جانب التماسك العقدي بين الأغلبية. تتضح الخبرةُ النبويّة في بناء الأمة الحضارية بشكلٍ متكامل من خلال تحليل (صحيفة المدينة)[1]؛ إحدى أهم وثائق العهد النبوي التي تتمثل في الأبعاد التالية:

١- إن الأمة في أرقى صورها هي كيان جمعي؛ يتشكل بصورة واعية في صورة عَقد اجتماعي يتضمن نسقاً من الحقوق والالتزامات المتبادلة بين أطرافه.

٢- الأطراف الأصلية لبناء الأمة ثلاثة: هم الجماعة كشخصية اعتبارية مستقلة، والفرد أو الأفراد وهم الوحدات الأساسية لهذه الجماعة (توجد وحدات فرعية في شكل الجماعات والمؤسسات الثانوية التي تفرزها الجماعة)، وهناك المرجعية الدينية التي يحتكم إليها هذا العقد الاجتماعي بطرفيه.

٣- الجماعة هي مركز السلطة التي يتنازل لها الأفراد عن بعض حقوق السيادة الكاملة على أنفسهم في مقابل حفظ سائر الحقوق المدنية، والانتماء لكيان جمعي يضمن لهم القوة. فالحاكم لم يكن طرفاً في هذا العقد الاجتماعي/السياسي.. وموقع الرسول (عليه الصلاة والسلام) في هذا العقد -كما يستشف من الوثائق الثلاث خاصة دستور المدينة- هو أنه

---

(١) اعتمد هذا البحث على نص الصحيفة الوارد في: عون الشريف قاسم: نشأة الدولة الإسلامية على عهد رسول الله ﷺ: دراسة في وثائق العهد النبوي، القاهرة - بيروت، دار الكتب الإسلامية، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ط٢، ١٤٠١هـ، ١٩٨١م، ص ٢٨٣-٢٨٧.

ممثل المرجعية الدينية (أو صاحب الشرع) وليس الحاكم. "هذا كتاب من محمد النبي"[١].. لقد تناولت الوثيقة قضية السلطة في المجتمع إلا أنها وضعت عقدة النظام والسلطة في يد الجماعة[٢]: "وأن المؤمنين لا يتركون مفرحاً بينهم أن يعطوه بالمعروف في فداء أو عقل" "وأن المؤمنين المتقين على من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثم أو عدوان أو فساد بين المؤمنين، وأن أيديهم عليه جميعاً ولو كان والدَ أحدهم" " وأن المؤمنين بعضهم موالي بعض" "وأن سِلْم المؤمنين واحدة" "لا يسالم مؤمن دون مؤمن في قتال في سبيل الله إلا عن سواء وعدل بينهم" "وأن المؤمنين يبيء بعضهم عن بعض فيما نال دماءهم في سبيل الله".. وعليه، فإن عملية التنازل عن السلطة الفردية والقبلية التي اتفق عليها بموجب تلك الصحيفة لم تسلم لفرد أو نخبة بعينها، وإنما لجماعة المؤمنين بشكل أصيل، وقد تجلى ذلك في مجموعة من الحقوق والاختصاصات المهمة التي كانت موضعاً للتنازل؛ مثل: حق القصاص، سلطة ردع الاعتداء بين أفراد المجتمع، حق إبرام الاتفاقات مع الجماعات الخارجية، واختصاص شن الحرب.

٤- تأكيد قيمة ومسؤولية الفرد إلى جانب الجماعة في بناء الأمة: وهو مبدأ مستحدث شديد الخطورة في مجتمع عشائريٍّ اعتاد تذويب الأفراد وجوداً ومسؤوليةً في بنية الجماعة (بمعنى أدق الجماعات الفرعية)، وعدم ظهور الكيان الفردي إلا في حالة التمرد ومفارقة تلك الجماعة الأولية؛ حيث يفقد آنذاك جل حقوقه عليها.. لقد تجلت تلك القيمة المستحدثة للفرد من خلال نسقٍ من الحقوق والمسؤوليات الفردية مثل: التأكيد على مسؤولية الفرد الجنائية عن أفعاله، وهي قفزة

---

(١) المرجع السابق.

(٢) المرجع السابق.

غير مسبوقة، وتنحية دور العشيرة في هذا السياق إلا من ضمان المسؤولية المادية (التعويض أو الفداء)، وهناك إقرار المساواة بين أفراد الجماعة في الدماء، والمساواة في الشخصية القانونية (التي تجلت آنذاك في حق الإجارة: "وأن ذمة الله واحدة يجير عليهم أدناهم"..) وقد التزمت الجماعة بضمان تلك الحقوق للأفراد في مقابل التزام الأفراد جميعاً بنظام الجماعة الداخلي وتعهداتها والتزاماتها الخارجية.

برغم هذه القفزة النوعية على صعيد تأكيد قيمة الفرد إلا أن تجربة نشأة الأمة في مطلع الإسلام أكدت -في الوقت نفسه- احترامَ التكوينات الاجتماعية والمؤسسات التي يفرزها الاجتماع البشري؛ مثل: الأسرة، والعشيرة، مع تحديد دورها بحيث لا تنازع التكوين الجماعيَّ الأصلي (الأمة) دورَه، ولا تقضي على دور الفرد. وقد عنيت الوثائق المنشئة للأمة بتوظيف تلك البناءات الاجتماعية الفرعية بما يخدم ثنائية الفرد/الأمة بشكل إيجابي (مثل تأكيد المسؤولية المدنية للعشيرة عن تصرفات أعضائها في الفداء والعَقْل بما يؤدي إلى حفظ الحقوق).

٥- إن المرجعية العليا والنهائية في تقرير الحقوق وفضّ المنازعات بين أفراد العقْد هي للعقيدة: "وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإن مردَّه إلى الله وإلى محمد" "وإنه ما كان من أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فإن مردّه إلى الله وإلى محمد رسول الله".

٦- من أخطر المشكلات التي عالجها النموذج الإسلامي/النبوي في بناء الأمة قضية موقع الأقلية من الأمة. لقد طرح هذا النموذج حلاً تاريخيّاً فذّاً لتلك المشكلة الواقعية؛ إذ يصعب -إن لم يكن مستحيلاً- وجود أمة خالصة تجتمع وتتوافق فيها كافة العناصر. قام الحلُّ النبويّ على

الاعتراف بمنظومة تجمع بين قبول (الوحدة والتعدد) في بناء الأمة وتشكيل مفهومها. فهناك (الأمة القلب) التي تستوفي كل عناصر البناء الجمعي: "المؤمنون أمة واحدة من دون الناس"، ولكن هناك أيضاً أهل الكتاب الذين يعيشون مع المؤمنين ويشاركونهم الوطنَ وجانباً من الإيمان، وهنا أقرت (صحيفة المدينة) بمبدأ تعدد مستويات الأمة؛ فاستوعبت هؤلاء في مفهوم أوسع للأمة حيث هم "أمة مع المؤمنين". ترتب على ذلك الوضع إقرار الحقوق الفردية والجماعية نفسها التي أُقرّت لآحاد المؤمنين وجماعاتهم الفرعية للأقلية من أبناء الوطن الواحد، مع تأكيد التزام الأقلية بسياسة وسيادة الأغلبية، خاصة فيما يتصل بعلاقات الأمة الخارجية. تجلّى ذلك في العديد من القضايا الشائكة؛ مثل قضية الحرب؛ حيث ميزت الخبرة النبوية بين الحرب دفاعاً عن الوطن المشترك بما يلزم الجميع أقلية وأغلبية: "وأن بينهم النصر على من دهم يثرب"، وبين قضية الجهاد الديني الذي يشكل مكانة محورية لدى المسلمين؛ وهو مسؤولية جماعة المؤمنين. ومن بين تلك المسائل الخضوع لسيادة الجماعة في العلاقات الخارجية بعدم مسالمة أعداء الأغلبية أو نصرهم: "إلا من حارب في الدين" "لا تجار قريش ولا من نصرها". وعدم الدخول في حروب وعداءات بشكل منفرد: "وأنه لا يخرج منهم أحد إلا بإذن محمد".

والخلاصة التي ننتهي إليها أن الخبرة النبويّة قدمت إضافات قيمة جدّاً على الصعيد التطبيقي لبناء الأمة؛ من حيث ترجمة المفهوم القرآني عملاً، ومواجهة المشكلات التطبيقية وحلها لبناء الأمة، وعلى صعيد نسج العلاقات والبنى الداخلية على أرض الواقع؛ سواء ما يتصل بمنظومة علاقات الفرد والجماعات الأولية بالجماعة الكبرى (الأمة) أم بمنظومة العلاقات بين الأقلية والأغلبية.

النظرية القرآنية في نشأة وتطور الأمم:

تقع النظرية القرآنية ضمن (النظريات الدينية)؛ وهو ما يطبعها بسمات جوهرية يتعين الوعي بها:

١- إن الحقيقة الأساسية التي تنطلق منها هي وجود الخالق الأعلى؛ ومن ثم فإن العلاقات المحورية في النظرة الدينية هي العلاقة بين الله والإنسان، أما سائر العلاقات فهي فرعية يتعين النظر لها من مدى انبثاقها عن نسق علاقة الألوهية والطاعة وتعبيرها عن قيمها.

٢-إن الإطار الزمكاني الذي تغطيه النظريةُ الدينية هو إطار أوسع من نطاق التاريخ الإنساني؛ فهو إطار فوق تاريخي يمتد إلى ما قبل الخلق (قضية وجود الخالق، والميثاق أو العهد الغليظ الذي علق به البشر، وخلق الفطرة، ومرحلة الجنة والخروج وتحديد مهمة الإنسان في الأرض)، كما يشمل ما بعد التاريخ (البعث والحساب ثم إما الجنة أو النار)؛ وهنا فإن تاريخ البشر -ومنه تاريخ العلاقات الدولية- إنما يقع بين هذين الحدين ويرتبط بهما لا ارتباطاً موقعيّاً أو مرحليّاً بل ارتباطاً موضوعيّاً وشرطيّاً؛ حيث إن مدى استيعاب العلاقات الدنيوية (فردية وجماعية) للشروط والتعاهدات والدروس التي انطوت عليها محنة الخلق الأول والخروج من الجنة هو مِعوَل تحديد مكانة الأفراد والجماعات في المرحلة الثالثة الأخيرة. وإذا ما نظرنا لمدلول هذا الوضع في إطار التاريخ والعلاقات الإنسانية وحدها (المرحلة الثانية) فإن مرحلتي الماقبل والمابعد يؤدّيانِ دوراً كبيراً ومؤثراً عند الجماعات التي تستوعب وتؤمن بهذا الطرح الوجودي؛ لأن هاتين المرحلتين تسهمان إسهاماً كبيراً في تحديد الأهداف والقيم، ومعايير السلوك الإنساني، كما أن هذا الإيمان -وهذه مسألة مهمة في مجال العلاقات الدولية- يدخل في الحسابات الرشيدة للمكسب والخسارة وتكلفة الفعل الإنساني وعوائده.

٣- إن العلاقات الدولية -من هذا المنظور- هي رصد حركة وتفاعلات الجماعات، وعلاقاتها البينية في المرحلة الإنسانية الثانية وفق المنظور الإسلامي (والديني) للوجود. وهي مسألة مهمة على النحو الذي سنراه في النظرية القرآنية.

٤- إن الحديث عن نظرية قرآنية لحركة البشر لا يعفي المسلمين من مطلب النظر واستنباط سُنن وقواعد ودروس ونظريات التاريخ. فما عنيت به هذه النظرية إنما هو بناء نسق من العقائد والسلوكيات التي تهدف للهداية والإصلاح وتوجيه وإرشاد البشر؛ وصولاً إلى أفضل الأوضاع في المرحلة الثالثة. أما النظريات التحليلية والتفسيرية للتجارب الدنيوية فقد تُرِكتْ للجهد البشري كأحد مهماته.

ملامح النظرية القرآنية:

من أهم ملامح النظرية القرآنية لنشأة وتطور الأمم:

١- إن المساواة والوحدة هما القاعدة التي انبثق عنها الوجود البشري ابتداءً فقد كان الناس أمة واحدة عند بدء الخليقة؛ تتوافر لهم وتجمعهم الأبعاد الأربعة للأمة المشار إليها سابقاً.

٢- إن الاختلاف والتنوع هما من أهم سُنن وقواعد الوجود البشري. فالاختلاف هو إحدى الحتميات المرتبطة بوجود الإنسان وطبيعته المفطور عليها. والتنوع ابن الاختلاف؛ بمعنى أن ظاهرة التنوع البشري هي النتيجة الطبيعية المترتبة على اختلاف البشر في الرأي والأفكار والأماكن. وكلٌّ من الاختلاف والتنوع هما المسؤولان عن التطور التاريخي الثاني في تاريخ الوجود الجماعي للإنسان؛ وهو الانقسام من أمة إنسانية واحدة إلى أمم شتى: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ۚ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِىَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾ [يونس: ١٠/١٩]، ﴿وَلَوْ

شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود: ١١/١١٨-١١٩].

٣- نزلت الأديان السماوية من أجل حلّ الخلافات التي نمت بين البشر في مختلف أمور حياتهم، ومنها ما يمس القضايا الوجودية والحياتية، وإعادة ربطها مرة أخرى بتوجيه إلهي صحيح، بكل من المرحلة الأولى والأخيرة من الوجود الإنساني، بعيداً عن تأويلات البشر واجتهاداتهم المتباينة: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ﴾ [البقرة: ٢/٢١٣]، ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَّسُولٌ ۖ فَإِذَا جَآءَ رَسُولُهُمْ قُضِىَ بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [يونس: ١٠/ ٤٧].

٤- الطبيعة البشرية النازعة للاختلاف والتناحر والصراعِ بين الأمم قد دخلت في علاقة جدلية، ليس مع النزعة البشرية للتجمع أو الاجتماع فقط، وإنما مع التوجيه الإلهي ذاته؛ لقد أدى موقف البشر من الأديان والرسل؛ ما بين القبول والشك والاختلاف؛ إلى انقسام البشر بين أمم مؤمنة وأخرى كافرة: ﴿تَٱللَّهِ لَقَدْ أَرْسَلْنَآ إِلَىٰٓ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَزَيَّنَ لَهُمُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَعْمَٰلَهُمْ فَهُوَ وَلِيُّهُمُ ٱلْيَوْمَ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النحل: ١٦/ ٦٣]. ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا ۖ كُلَّ مَا جَآءَ أُمَّةً رَّسُولُهَا كَذَّبُوهُ ۚ فَأَتْبَعْنَا بَعْضَهُم بَعْضًا وَجَعَلْنَٰهُمْ أَحَادِيثَ ۚ فَبُعْدًا لِّقَوْمٍ لَّا يُؤْمِنُونَ﴾ [المؤمنون: ٢٣/ ٤٤].

بل إن نزعة الصراع والانقسام امتدت إلى أتباع الرسالات والأديان السماوية ذاتها، نتيجة الاختلاف في فهمها وتأويلها أو محاولة ليّ عنق النصوص لخدمة أهواء ومصالح دنيوية معينة؛ مما قاد إلى انحرافهم بالأديان التي نزلت لتوحيدهم، وأدى إلى مزيد من الانقسام وظهور أمم من داخل أمم: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ

وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ ۚ وَمَا ٱخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ ۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لِمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ مِنَ ٱلْحَقِّ بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة: ٢/ ٢١٣].

٥- إن تاريخ الاجتماع البشري وحركته قد شهد نقلة نوعية نتيجة ظهور نمط جديد من تفاعلاته مع الإرادة الإلهية؛ بدخوله مرحلة الأديان الكبرى. فقد قامت تلك الأديان على قاعدتين أساسيتين: الأولى- هي الاعتراف بالاختلاف بين البشر والعمل على ترشيده؛ بل جعله قوة إيجابية في حياة الإنسان وفي علاقته الأصلية بالخالق، في سياق الهدف الأعلى للحياة البشرية (حسن العبادة بما يؤدي إلى النجاح في المرحلة البشرية الثالثة: ما بعد الحياة)، الثانية- خلق إطارات وحدة وسياقات أممية أكبر تنهي حالة التشرذم في ظل حالة (أهل القرى) والأقوام السابقة، مما حقق وجوداً عبر/ قومي وعبر/ قاري للأمم لأول مرة في التاريخ؛ ومثَّلَ خطوةً كبيرة نحو وحدة العالم مرة أخرى. بل إن هذا التطور النوعي يوجِد الأساس لوحدة إنسانية أشمل تقوم على أساس وحدة أصل الأديان الثلاثة وركائزها رغم اختلاف شرائعها وطقوسها.

لقد عبرت الآيات القرآنية عن هذا التطور النوعي في العديد منها؛ فوجهت النظرَ إلى طبيعة وهدف الاختلاف المحمود وحدوده بين الأمم الثلاث الدينية الكبرى: أنه يهدف إلى امتحان وابتلاء كل أمة فيما خصها به من شرائع، وإلى خلق قاعدة للتنافس الحميد بين الأمم في إرضاء الخالق (استباق الخيرات): ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٥/ ٤٨] وعن قاعدة الاتفاق والوحدة بين الأمم الناشئة على أسس سماوية يقول سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا

ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٣/ ٦٤]، وقال: ﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنسَكًا لِّيَذْكُرُوا۟ ٱسْمَ ٱللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنۢ بَهِيمَةِ ٱلْأَنْعَـٰمِ ۗ فَإِلَـٰهُكُمْ إِلَـٰهٌ وَٰحِدٌ فَلَهُۥٓ أَسْلِمُوا۟ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُخْبِتِينَ﴾ [الحج: ٢٢/ ٣٤].

٦- تؤكد النصوص القرآنية على قواعد مهمة للتعايش بين أبناء الأمم العقيدية الكبرى؛ أهمها التأكيد على القواسم المشتركة، وتجنب إثارة الجدل حول الخلافات العقيدية كمنهج عقيم لن يؤدي إلا إلى مزيد من التناحر، مع العمل على إقامة العلاقة والمعاملات بين هذه الأمم وأفرادها على قاعدة (العدل) كقيمة دينية وإنسانية غير مختلف عليها؛ يقول (تعالى): ﴿وَقُلْ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَـٰبٍ ۖ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ ۖ لَنَآ أَعْمَـٰلُنَا وَلَكُمْ أَعْمَـٰلُكُمْ ۖ لَا حُجَّةَ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ ۖ ٱللَّهُ يَجْمَعُ بَيْنَنَا ۖ وَإِلَيْهِ ٱلْمَصِيرُ﴾ [الشورى: ٤٢/ ١٥].

لكن رسالة السلام والوحدة هذه بين الأمم الثلاث الكبرى في العالم القادرة على جلب السلام للبشر جميعاً، تظل مرهونة بقدرة تلك الأمم على استيعاب المضمون البنّاء للاختلاف والحدّ من العناصر الهدمية فيه، كما تتوقف على السيطرة على نوازع الصراع والتناحر البشرية الكامنة.

خاتمة

كان ما سبق محاولة لطرح (مفهوم الأمة) في سياق جديد، هو سياق العلم بدلاً من سياق الفكر، محاولة للخروج من أسر استخدامه الطويل كحالة معينة لجماعة معينة (الأمة الإسلامية) إلى توظيفه كأداة لفهم بعض أبعاد ظاهرة الجماعة -بصفة عامة في الوجود الإنساني- وتفاعلاتها في نطاق العلاقات الدولية.. وتود الباحثة أن تؤكد على العديد من النقاط المهمّة:

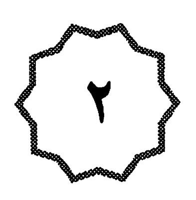
١- إن هناك قابلياتٍ واسعة لدى عديد من المفاهيم الإسلامية لهذا الاستخدام والتوظيف؛ إما كمفاهيم أصلية جديدة وبِكْر في نطاق العلوم الاجتماعية، أو كمفاهيم ضابطة تُحِدث تعديلات أساسية في مفاهيم علمية ومنهجية وسياسية رائجة.

٢- إن شرط هذا التعامل الجديد مع بعض المفاهيم الإسلامية هو التمييز بين المفهوم والنظرية؛ باعتبار الأول هو وحدة بناء النظرية وأداتها؛ وهو القابل للتجريد والاستخدام المنهاجي، كذلك التمييز بين الأبعاد الوظيفية والأبعاد الثقافية للمفهوم.

٣- إن المُشْكِل الأساسي في التعامل والتوظيف العلمي للمفاهيم الإسْلامية هو عدم التمييز بين المصادر الثابتة من جانب، والمصادر النسبية التاريخية لاستنباط المفاهيم من جانب آخر، بين الأصول من ناحية والخطابات التأويلية التاريخية التي تتعامل مع المفهوم من منطلق قراءة تاريخية وتحديات معينة من ناحية أخرى. فالمصادر الأخيرة هي مصادر ثانوية تفرض قيوداً كبيرة تفرغ المفهومَ الأصلي من زخمه وثرائه

وتصادرُه لمصلحة تاريخ بعينه، بينما تطرح المصادر الخالصة (وهي دائماً مناط الاجتهاد) معيناً لا نهاية له للاستنباط والتفاعل الحي مع الواقع.

٤- إن المنحى المستخدم في هذه المقالة هو إحدى الوسائل الضرورية للثقافة الإسلامية وسائر الثقافات غير الغربية؛ لإنهاء حالة العزلة والتهميش التي فرضتها عليها المركزية الغربية في مجال المعارف والعلوم. إنها السبيل لتأكيد الطابع الإنساني للتراث الفكري والعلمي؛ وإنهاء حالة الاحتكار والتمركز على الذات في المعارف والبحوث الإنسانية المعاصرة؛ وذلك بمبادرة ذاتية من الثقافات (الأخرى) للاندماج في التراث (الإنساني) المشكوك حتى الآن في نزاهة تمثيله للخبرة والتراث الإنساني العام.



البعد الديني
في دراسة العلاقات الدولية

(دراسة في تطور الحقل)

أ. د. عبد الخبير محمود عطا محروس

أستاذ ورئيس قسم العلوم السياسية

كلية التجارة - جامعة أسيوط

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

تقديم

يمثل الدين أحد أهم الدعامات الأساسية في بناء الحضارة الإنسانية ونشأتها واستمرارها وتقدمها في ظل ما يقوم به من دور رئيسي في صياغة حياة الإنسان وسلوكياته ومعاملاته وأخلاقياته[1]، وتترسخ أهمية الدين في ظل حقيقة أن المجتمع الإنساني تتحقق وحدته من خلال اقتناء أعضائه لبعض القيم المطلقة والغايات العامة التي تؤثر في السلوك، ويساعد تكاملها في استمرار المجتمع كنسق متكامل[2]، وفي ظل ما يقوم به من تأكيد التضامن الاجتماعي، ونشر الأمن والطمأنينة، وضبط السلوك وتوجيهه بما يدعم استقرار النظم القائمة في المجتمع[3].

وإذا كان الدين يُنظَر إليه على أنه أحد الدعامات الأساسية في بناء النشاط الإنساني ونشأته واستمراره وتقدمه، في ظل ما يقوم به من دور رئيس في صياغة حياة الإنسان وسلوكياته ومعاملاته وأخلاقياته، فإن الأمر الذي ينبغي التأكيد عليه أن العلاقة بين الدين والتغير الاجتماعي والسياسي تختلف من مجتمع إلى آخر، بل من مرحلة تاريخية إلى أخرى داخل المجتمع نفسه، تبعاً للموقع الاجتماعي للدين في المجتمع،

---

(١) د. حسين فوزي النجار: الإسلام والدولة العصرية، (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٨٧، ص٣٣).

(٢) د. محمد عاطف غيث (وآخرون): الأنثروبولوجيا الثقافية، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٨، ص ص ١٥٨ -١٦١.

(٣) فرحان الديك: الأساس الديني في الشخصية العربية، ضمن: مجموعة مؤلفين: الدين في المجتمع العربي، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ١٩٩٠، ص ١١٩).

وكذلك استناداً لخصوصية هذا المجتمع وما يشهده من أوضاع سياسية واقتصادية واجتماعية[١].

أما في إطار العلاقات الدولية، فأمام ما شهده العالم من تحولات وتطورات، فقد أصبحت العلاقة بين الدين والحياة العامة إحدى أهم قضايا العلاقات الدولية؛ فمعظم الصراعات والحروب في العقد الأخير من القرن الماضي والسنوات الأولى من القرن الحالي، أصبح الدين يشغل موقعاً محورياً فيها، فالعودة إلى الدين تحولت إلى ظاهرة اجتماعية، وأصبح العالم المعاصر يشهد بعثاً دينياً يؤثر في الحياة العامة والثقافة، ويعيد تشكيل الدول والمجتمعات، وصارت الحركات الدينية في معظم أنحاء العالم تطرح شعوراً جديداً بالهوية والانتماء، وأضافت العولمة وتقنيات الاتصال فرصاً وتحدياتٍ جديدةً، حيث بدأت الدول تتخلى عن كثير من وظائفها ومن سيادتها لمصلحة العديد من الأطراف الأخرى داخلياً وخارجياً «كالشركات متعددة الجنسيات، والمنظمات الدولية، وتنظيمات المجتمع الأهلي..»[٢].

وهنا يرى (مارسيل ميرل) أن الفكرة المحورية لدور الدين في العلاقات الدولية تنطلق من النتائج التي أفرزها (صلح وستفاليا) عام ١٦٤٨، الذي وضع حداً لتلك الصراعات بين القوى الأوربية، التي كانت قائمة على أُسس دينية، وواكبَ ذلك ميلاد الدولة القومية القائمة على أسس علمانية، بيد أن الغرب الأوربي في إطار توسعه خارج حدوده كان يوظف البعثات التبشيرية باعتبارها إحدى وسائل الهيمنة إلى جانب الاقتصاد والقوة العسكرية، وإنه في الوقت الذي تم فيه استبعاد دور الدين

---

(١) د. عاطف العقلة غضيبات: الدين والتغيير الاجتماعي في المجتمع العربي، (القاهرة: الهيئة العامة للكتاب، ١٩٩٠، ص١٩-٢٠).

(٢) إبراهيم غرايبة: الانبعاث الديني في العالم، الحياة، لندن، عدد ١٦/ ٨/ ٢٠٠٣.

داخل النموذج الغربي، ظلت الصراعات الدينية والثقافية وسيلة لبقاء القوى الأوربية مهيمنةً على المستعمرات في آسية وإفريقية[١].

وعند رصد أدوار الدين وتوظيفاته في العلاقات الدولية يرى (نبيل عبد الفتاح) أن الدين يؤدي وظائف مهمة وحيوية في العملية السياسية؛ من حيث توظيفه في التعبئة السياسية، وكمصدر من مصادر الشرعية السياسية، وفي تبرير الخطاب السياسي والاجتماعي، كما تم استخدم الدين أداةً في التغييرات السياسية الواسعة النطاق، ولتحقيق التوازن السياسي بين الجماعات المختلفة، وإطاراً أيديولوجياً وأداة لبعث الحيوية السياسية والاجتماعية للشعوب في إطار مناهضة التحلُّل والتفكك والفساد والانهيار، هذا بجانب دوره حائطَ صدٍّ دفاعيّاً في مواجهة القوى الخارجية.

ومع ما أفرزته التحولات الدولية التي شهدها العالم خلال القرن العشرين، من تشظِّي المجتمعات، وتفكُّكها إلى تفريعات جديدة تدور حول نويّات وهويّات دينية ومذهبية وقومية ولغوية وعرقية.. إلخ، فقد ترتب على ذلك دعم الدور الذي يقوم به الدين في العلاقات الدولية، باعتباره مكوناً في السياسة الخارجية لبعض البلدان، كمحور أو أداة من أدوات هذه السياسة[٢].

كما تزايدت عمليات توظيف الدين ورموزه وتفسيراته وتأويلاته في العلاقات الدولية، لاسيما النزاعات حول الهوية والمصالح والحدود، وفي بناء التحالفات الدولية[٣].

---

(١) مارسيل ميرل: سوسيولوجيا العلاقات الدولية، ترجمة حسن نافعة، دار المستقبل العربي، القاهرة، ١٩٨٦.

(٢) نبيل عبد الفتاح: الدين وأدواره في العلاقات والنزاعات الكونية، الأهرام العربي، ٣١/٥/٢٠٠٣.

(٣) نبيل عبد الفتاح: الدين وأدواره في العلاقات والنزاعات الكونية، الأهرام العربي، ١٤/٦/٢٠٠٤.

وفي هذا الإطار تأتي هذه الدراسة حول (البعد الديني في العلاقات الدولية - دراسة في تطور الحقل).

مشكلة الدراسة:

تسعى الدراسة إلى البحث في إشكالية أساسية محورها التساؤل التالي: "في إطار التحولات التي شهدها علم العلاقات الدولية - على المستوى التنظيري والتحليلي- والمراحل التي مر بها، أين يقف البُعد الديني في دراسة وتحليل العلاقات الدولية؟ ".

وفي إطار هذا التساؤل الرئيسي تسعى الدراسة إلى الإجابة عن عدد من التساؤلات الفرعية، منها:

- ما هي المستويات الرئيسية التي يمكن من خلالها تحليل علم العلاقات الدولية؟
- ما هي المنظورات الرئيسية التي شهدها العلم في إطار تطوره عبر المراحل المختلفة التي مر بها هذا التطور؟
- أين يقف البُعد الديني في إطار تطور ودراسة وتحليل علم العلاقات الدولية؟
- ما هي البدائل الاستشرافية لموقع البعد الديني في العلاقات الدولية؟

وفي إطار هذه التساؤلات تسعى الدراسة إلى تحقيق عدد من الأهداف لعل في مقدمتها، المساهمة في تأصيل الجدل الدائر حالياً، والمتصاعد في المرحلة الراهنة، حول موقع البُعد الديني في العلاقات الدولية، وتزايد توظيف الدين ومقولاته في إدارة هذه العلاقات، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، الوقوفَ على الوزن الحقيقي للبعد الديني في

دراسة وتحليل العلاقات الدولية مقارنة مع غيره من الأبعاد المتشابكة والمعقدة التي تقوم عليها هذه العلاقات.

إلا أنه تجدر الإشارة هنا إلى ملاحظتين أساسيتين تتعلقان بالحدود الموضوعية التي تقف عندها هذه الدراسة:

الأولى: إن التركيز سيكون قاصراً فقط على البُعد الديني، في إطار النظر إلى الدين كإطار تحليلي يشمل العديد من الأبعاد القيمية والأخلاقية والثقافية والحضارية.

الثانية: إن التركيز سيكون قاصراً -بدرجة أساسية- على تناول البُعد الديني في دراسة وتحليل العلاقات الدولية، في الأدبيات الغربية التي ظهرت في إطار هذا الحقل، عبر مراحل تطوره المختلفة، سواء تلك التي كان فيها مرتبطاً بغيره من العلوم الإنسانية والاجتماعية، أم تلك التي أصبح فيها عِلْماً مستقلاً قائماً بذاته.

والله ولي التوفيق

المبحث الأول
مراحل تطور علم العلاقات الدولية

يتم التمييز في إطار تحليل العلاقات الدولية بين العديد من المستويات، يأتي في مقدمتها -من حيث درجة الانتشار ومستوى الاتفاق بين الباحثين والمهتمين- التحليل التاريخي (والذي يقوم على استعراض المراحل الأساسية التي مرت بها دراسة العلاقات الدولية في تطورها) والتحليل التنظيري (والذي يقوم على استعراض المنظورات الرئيسية التي سيطرت على دراسة وتحليل العلاقات الدولية).

ووفقاً للتحليل التاريخي، يهتم الباحثون والمحلّلون، باستعراض المراحل الأساسية التي مرَّ بها تطور علم العلاقات الدولية، مع التركيز -كلما أمكن ذلك- على بؤرة التركيز في كل مرحلة من هذه المراحل. واستناداً إلى ذلك يرى فريق من الباحثين أن مفهوم العلاقات الدولية حديث العهد نسبياً، فلم يظهر في الفكر الغربي إلا على يد الفيلسوف الإنجليزي (جيرمي بنتام) (١٧٤٨- ١٨٣١) في نهاية القرن الثامن عشر، ولكن هذا المصطلح شاع بعد ذلك، وأصبح يطبق على عدة مجالات كالقانون الدولي، والتجارة الدولية، والمنظمات الدولية، ثم العلاقات بين الأمم والدول والشعوب.

وقد تعاقبت -في إطار تطور العلاقات الدولية- عدة نظريات فلسفية وأطر فكرية، ارتبطت في جانب كبير منها بالتحولات الرئيسية التي شهدها العالم[1].

(١) Donald J. Puchala: Theory & History in International Relations, Routledge: (New York, 2003), p.271.

وتوضح أدبيات العلاقات الدولية -في إطارها الغربي- أن جهود التنظير حول طبيعة العلاقات بين الدول ترجع إلى عهد بعيد، فيرجع بعضها إلى النصوص القديمة في الهند والصين واليونان (أفلاطون وأرسطو)، وميكافيللي في إيطالية (والذي يعدُّ رائداً في التحليل الحديث للقوة ونظام الدولة في ظل عالمٍ خالٍ من القيم)، وكذلك Pierre Dubois في القرنين الرابع عشر والخامس عشر، وEmeri Cruie في القرنين السادس عشر والسابع عشر، وDuc de Sully وSaint Pierre وWilliam Penn، وروسو وبنثام في القرنين السابع عشر والثامن عشر، وتؤكد الأدبيات الغربية على أنه فيما عدا هذه الكتابات لم تتطور نظرية العلاقات الدولية حتى الحرب العالمية الأولى.

وقد كانت القضايا التي تناولها هؤلاء المفكّرون في الفترة ١٦٤٨ (نشأة الدولة القومية) إلى ١٩١٤ (الحرب العالمية الأولى) انعكاساً للأوضاع السائدة في أوربة، إذ ركزت الأدبيات على الدولة القومية ذات السيادة من حيث أصولها ووظائفها والقيود المفروضة على السلطة الحكومية، وتقرير المصير القومي والاستقلال، وارتبط الاهتمام بالدولة القومية بافتراضهم أن هيكل المجتمع الدولي غير متغير، وأن تقسيم العالم إلى وحدات ذات سيادة أمر طبيعي وضروري في الوقت ذاته.

وعلى الرغم من أن مساهمة هؤلاء المفكرين ما زالت تلقي ضوءاً على المشاكل التي تواجهها الدول القومية في الوقت المعاصر، إلا أن هدف هؤلاء المفكرين لم يكن تقديم تحليل عام للعلاقات بين الدول بقدر ما كان هدفهم إسداء النصح من أجل التوصل إلى أكثر الأشكال فعالية في إدارة الدولة.

وبعد تأسيس علم العلاقات الدولية في أعقاب الحرب العالمية الأولى، حتى الآن، مرت دراسته -في المنظور الغربي- بعدة مراحل، يتم في إطارها التمييز بين:

الأولى- المرحلة المثالية:

استمد المثاليون بناءهم الفكري من عدة روافد تمثلت في آمال عصر النهضة والتنوير وليبرالية القرن التاسع عشر، ومثالية ولسن في القرن العشرين، فقد ركزوا على تناول ما يجب أن يكون عليه سلوك الدول في علاقاتها الدولية أكثر من تركيزهم على السلوك الفعلي للدول، فركزوا على الحقوق والالتزامات الدولية القانونية، إلا أن قواعد القانون الدولي التي نادوا بها كانت بالأساس انعكاساً لقواعد السلوك الغربية التي اتفقت عليها الدول الأوربية في القرن التاسع عشر؛ ومن ثمَّ فإن هذا القانون لم يعكس قيم ومصالح المجتمعات غير الأوربية؛ أي إنها كانت مثالية تحكمها قواعد محددة بمصالح نطاق محدد من العالم.

الثانية- الواقعية:

برزت خلال أربعينيات القرن العشرين، وشهدت تحولاً في دراسة علم العلاقات الدولية؛ حيث تحول من علم دراسة القيم والأخلاقيات إلى علم دراسة القوة والمصلحة، حيث ركزت المدرسة الواقعية على (الدولة-القومية) بوصفها وحدة للتحليل، وعلى التاريخ مصدراً لتأكيد مقولاتها المحافظة التي تشكك في المثل المجرّدة.

وأوضح أنصار هذه المدرسة أنه لا يوجد انسجام أو توافق جوهري في المصالح بين الدول، بل توجد بينهم أهداف قومية متضاربة ومتصارعة قد يؤدي بعضها إلى الحرب، وأن الذي يحدد نتائج هذه الصراعات هو إمكانيات الدول -وتحديداً الإمكانيات العسكرية بصفة أساسية- وقدرة كل منها على التأثير في سلوك الدولة الأخرى، بجانب العناصر الأخرى للقوة القومية؛ مثل: السكان، والموارد الطبيعية، والعوامل الجغرافية، وشَكْل الحكومة، والقيادة السياسية، والتكنولوجيا والأيديولوجيا.

الثالثة- السلوكية:

تزايد خلالها الاهتمام بالمنهج وبالقواعد التي يجب أن تحكم السياسة، وكذلك تزايد الاهتمام بدراسة الفرد والسلوك المعلَن، وتحديد المتغيرات المتعلقة بالصراع والتعاون الدولي.

وقد كان الفصل بين البُعد القيمي والبُعد الواقعي في دراسة العلاقات الدولية خلال هذه المراحل الثلاث، موضع نقد من جانب عدد كبير من الباحثين في مرحلة (ما بعد السلوكية)، وهو ما عبَّرَ عنه شعور عدد كبير من الباحثين الغربيين بأزمة في الازدواجية، فقد أوضح Robert Keohane في دراسته للمنظمات الدولية أن هناك اقترابين: الاقتراب العقلاني الواقعي Rationalist، والاقتراب الذي يهتم بفلسفة هذه المؤسسات ودورها في تحقيق وظائفها والنظام الدولي الذي تخدمه، وهو ما أُطلق عليه "الاقتراب التأمُّلي Reflective"، وأوضح Keohane أن دراسة المؤسسات الدولية تحتاج للاقترابين، فالاهتمام بديناميات عمل هذه المؤسسات أمر له أهميته، ولكن الأهم هو تحليل مدى تحقيقها لأهدافها في ظل النظام الدولي السائد، وهو ما يسمح بإدراك الحاجات التنظيمية لهذا المجتمع الدولي ومدى احتياجه لتطوير أو إنشاء بعض المنظمات في إطار تحديات القرن الحادي والعشرين.

كما أوضح (Robert Rubinstein) أن المدرسة الواقعية تُغفِل الأبعادَ الثقافية والاجتماعية في دراسة العلاقات الدولية، وهي أبعاد لها الأهمية نفسها في فهم وتحريك العلاقات الدولية، وأن النظرة الأنثروبولوجية التي تدخل الثقافة والرموز في هذه المدرسة الواقعية للعلاقات الدولية هي التي ستكسب هذا الحقل المعرفيّ المرونة اللازمة لتفسيره وتوجيهه بدرجة أعلى من الكفاية. فالسلوك الإنسانيّ ليس بالمنطقية والرشاد اللذين توضّحهما المدرسة الواقعية، بل له خلفيات رمزية كامنة وغير ظاهرة

تحتاج إلى الدراسة والبحث، كما أن النظرة المادية البحتة التي تركّز على ميزان التسلّح وعناصر القوة المادية التي تسود اقترابات دراسة الصراع والتعاون الدولي لن تنجح -من وجهة نظر (Rubinstein)- في تفسير كثير من الظواهر.

وكذلك انتقد (FredHalliday) الفكر الواقعي في دراسة العلاقات الدولية؛ نظراً لإهماله العوامل الاجتماعية وراء اختيار الدولة للقرار الخارجي. ومثل هذه الانتقادات وغيرها توضح رفض بعض الأدبيات الغربية الفصل بين الأبعاد القيمية والواقعية، وهو الرفض الذي تجسَّد منذ نهاية الثمانينيات، في ظل ما شهده العلم من مراجعة للعديد من مقولاته، ومفاهيمه.

وهذه الانتقادات وغيرها، فتحت المجالَ لظهور مرحلة جديدة من مراحل تطور دراسة العلاقات الدولية، هي مرحلة (ما بعد السلوكية).

الرابعة- مرحلة ما بعد السلوكية:

قامت هذه المرحلة على قبول إمكانية تعدد التوجهات النظرية في دراسة العلاقات الدولية واهتمامها بالقيم إلى جانب السلوك، حيث يرى روّادها (مثل Joseph Lapid) أن العلم الاجتماعي الغربي، وعلم الإمبيريقية/ الوضعية التي يستند إليها Empirical/ Positivist، يتطلب إعادة النظر في مصطلحات أساسية، مثل: الحقيقة Truth، والعقلانية Rationality، والموضوعية Objectivity، والإجماع Consensus؛ أي إنه يمرّ بمرحلة إعادة النظر فيما وراء الاقتراب (Approach) أو الخلفية الفلسفية Meta-Theory، وهناك دعوة إلى إعادة بناء العلم من جديد Systematic Reconstruction، على أن تراعى في عملية البناء الأبعاد الثقافية والحضارية.

وترى د. ودودة بدران أن هذه النظرة تتميز بتقبُّلها لتعدد وجهات النظر، ويعد هذا هو الجدل الثالث في تاريخ علم العلاقات الدولية(١)، وتأكّد هذا الجدل بشأن الوضعية الإمبيريقية في إطار مراجعة فلسفية تتم في العلوم الاجتماعية كلها، ويركز الجدل الدائر في هذه المرحلة على ثلاثة محاور مترابطة: الاهتمام بالوحدات أو الأسس الكامنة خلف العلم Meta- Scientific Units، والإطار المرجعي Paradigmatic، والاهتمام بالافتراضات والمسلَّمات Perspectives، والاتجاه نحو التعددية المنهاجية Methodological Pluralism، ومن ثمَّ النسبية (Relativism).

وتضيف أن الدراسات المعاصرة منذ منتصف الثمانينيات، قد أوضحت أنه في ظل مراجعة النظرية التقليدية للعلاقات الدولية، ونظراً لتعقد الظاهرة محل البحث، فإن المجال سيشهد تعددية في النظريات، وأن محاولة البحث عن نظرية واحدة جامعة تفسر العلاقات الدولية تكون مفيدة للجهود العلمية في الحقل، وميزة التعددية النظرية Theoretical Pluralism أنها تجنّب الدراسة التبسيط الشديد الذي قد يطرحه التوجه الواحد الذي أدَّى إلى نقد الوضعية وجدل (ما بعد الوضعية) لمعالجة هذا التبسيط، كما أنها تفسح المجال لتعدد وجهات النظر دون أن تفترض أن صحة إحداها تعني خطأ الأخرى، ودون إحداث انقطاع في التقاليد العلمية والانتقال الكامل من مرحلة أو مدرسة إلى مرحلة أو مدرسة لاحقة لها(٢).

---

(١) الجدل الأول كان بين المثالية والواقعية في العشرينيات والثلاثينيات، والثاني كان بين العلمية والتقليدية في الخمسينيات والستينيات من القرن العشرين.

(٢) د. ودودة بدران: دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية - مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، ضمن: د. نادية محمود مصطفى (وآخرون)، المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، ١/ ٨٢ - ٨٦.

الخامسة- مرحلة ما بعد الحرب الباردة:

شهد النظام العالمي منذ منتصف الثمانينيات تغيرات عميقة، شملت بُنية العلاقات الدولية والمبادئ التي تأسَّست عليها منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وجاء مصدر هذا التغير نابعاً من عدة عوامل منها: تعقد المشكلات الدولية، ونمو ظواهر الاعتماد المتبادل، وقفزة العلم والتكنولوجيا نتيجة الثورة الصناعية الثالثة وتطبيقاتها في مجال الإنتاج والمعلوماتية، وفي إطار هذه الاعتبارات تمثلت أهم معالم التغير في العلاقات الدولية، في:

١- وجود نظام عالمي أحادي القطبية:

وذلك بعد انهيار نظام القطبية الثنائية التي حكمت العلاقات الدولية منذ الحرب العالمية الثانية، وعدم قدرة الاتحاد السوفييتي على تحمُّل عبء مكانته كقوة عظمى، وحاجته إلى المساعدات المالية والتكنولوجية والاقتصادية، فتراجع عن منازعة الولايات المتحدة في إدارة الشؤون العالمية، بل تفكك إلى جمهوريات مستقلة تتبنَّى اقتصادَ السوق وتتخلَّى عن الشيوعية والإدارة المركزية للاقتصاد.

٢- المنافسة الاقتصادية كمعيار كوني للقوة:

فصعود الدول وهبوطها يعكس تطور وزنها الاقتصادي على الصعيد العالمي، غير أن ثمة فارقاً زمنياً يفصِلُ بين القوة الاقتصادية وبين ترجمتها الفعلية إلى قوة عسكرية ودولية، كما أنه عند مستوىً معين من القوة العسكرية تأخذ هذه العلاقة مجرىً معاكساً، أي يفضي تخصيص جانب كبير من الموارد الاقتصادية للقوة العسكرية والاستراتيجية إلى تدهور قوة الدولة ونفوذها.

وقد أصبحت المنافسة الاقتصادية والتبادل التجاري، وكذلك المنافسة التكنولوجية والعلمية والتجديد والابتكار، معايير جديدة للقوة ذات طابع كوني تفرض ضرورة التأقلُم معها واستنبات الأطر السياسية التي تتلاءم مع فلسفتها وديناميتها، إلا أن هذه المنافسة، قد تعيد تكوين الصراعات والعداوات الأيديولوجية لتتأقلم في إطارها وتتوافق مع المعطيات الجديدة لنهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين.

٣- الطابع العالمي لبعض مشكلات المجتمع الدولي المعاصر:

أدى التعقُّد والتداخل في البيئة الدولية المعاصرة، وتطور أشكال التنظيم الدولي واتساع مجالاته، إلى ظهور مجموعة من المشكلات ذات طبيعة كونية؛ أي تتعلق بمصير الجنس البشري، وليس ثمة حدود جغرافية لآثارها، مثل: مكافحة التلوث والنفايات الذرية، وحماية البيئة، والكوارث النووية، وتآكل طبقة الأوزون التي تحيط بالغلاف الجوي. وفي مواجهة هذه المشكلات ينمو وعيٌ عالميّ بضرورة تضافر الجهود الدولية لمواجهة آثارها الحالية والمستقبلية، هذا في الوقت الذي تؤدي فيه ثورة الاتصالات دوراً مهماً في بلورة هذا الوعي الكوني بأبعاد المخاطر القائمة وطيّ المسافات والحدود، بحيث يصبح العالم مدينة كبيرة يمثل العالم المتقدم مركزها[١].

٤- تعدُّد العناصر الأساسية للتدفقات الثقافية العالمية:

كالتدفقات المعرفية والتكنولوجية والمالية والإعلامية والأيديولوجية، وكذلك التدفقات المدينية والطبيعية الناتجة عن حالة الانتشار العالمي

(١) د.عبد العليم محمد: حرب الخليج - حصاد المواجهة بين التاريخ والمستقبل، بيروت، مركز الدراسات الاستراتيجية والتوثيق، ١٩٩٢.

للمعلومات والصور، والثقافات المعترف بها، والثقافات الفرعية، والمدعمة بالتدفقات الرأسمالية الدولية[١].

وهذه الاعتبارات وتلك التدفقات دفعت البعض (مثل السيد ياسين) لأن يطلق على العصر الحالي، عصر التغيُّر العالمي الشامل GlobalChange؛ حيث يشمل التغيُّر كل جوانب الحياة السياسية والاقتصادية والثقافية والاجتماعية، وهو عصر بروز (المجتمع العالمي) الذي يتشكل من قوى متعددة؛ أبرزها السياسات التي تتبعها الدول الكبرى والأمم المتحدة في مجال الديمقراطية والتعددية واحترام حقوق الإنسان، وخلق شبكة واسعة من المنظمات غير الحكومية أصبحت تكون (المجتمع المدني العالمي)، بالإضافة إلى بروز رأيٍ عامٍّ عالمي ينزع نحو الديمقراطية ويشجع التعددية في صورها الإيجابية، ويحترم حقوق الإنسان.

ويرى (ياسين) أن التغير العالمي الشامل، يأخذ عدداً من السمات الأساسية، منها:

- السرعة: حيث الإيقاع الفائق السرعة في مجال التطوير التكنولوجي، وفي مجالات السياسة والاقتصاد والثقافة، كتحوّل النظم الشمولية في دول أوربة الشرقية بعد سقوط الاتحاد السوفييتي إلى نظم ديمقراطية، والتحول من اقتصاديات التخطيط إلى اقتصاديات السوق، والتغيرات السريعة في منظومة القيم الاجتماعية والثقافية.

- توزع القوة: فالدول القومية أُجبرت -نتيجة تطورات متنوعة ومتعددة- على أن تقاسمها القوة والنفوذ منظمات دولية أبرزها الشركات المتعدية الجنسيات، والمنظمات غير الحكومية التي تمثل المجتمع المدني العالمي.

---

(١) أنطوني د. كينج: الثقافة والعولمة والنظام العالمي، المشروع القومي للترجمة، د. جابر عصفور (مشرفًا)، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، ص ٢٨ - ٢٩.

- الاعتماد المتبادل بين الشعوب: ويأخذ هذا الاعتماد صوراً شتَّى في مجال الحفاظ على الأمن العالمي وحل الصراعات بالطرق السلمية، والمساعدات الاقتصادية في مجال التنمية، وتشجيع حوار الثقافات في مواجهة دعاوى صراع الحضارات.. إلخ.

ومما ساعد على زيادة هذا الاعتماد: الطابعُ العالمي للمشكلات التي تواجهُ الإنسانيةَ: (عولمة المشكلات الإنسانية)، وبروز شبكات عابرة للقوميات تتعلق بالتعاون بين الشعوب، وانحسار المسافات بين السياسات الخارجية والسياسات الداخلية[١].

وقد صاحب هذه التغيرات بروز عدد من المفاهيم والمقولات الأساسية التي شكلت محاور رئيسية للجدل الفكري في إطار العديد من الحقول المعرفية، ومنها حقل العلاقات الدولية:

أولاً- مفهوم العولمة:

العولمة - بوصفها ظاهرة- ليست حديثة أو مرتبطة بنهاية القرن العشرين أو بنهاية الحرب الباردة، بل هي ظاهرة قديمة ذات جذور تاريخية ترجع إلى بداية الرأسمالية وتطورها منذ عدة قرون. وإذا كانت التعريفات الشاملة للعولمة قد جاءت من نطاق منظري العلاقات الدولية أساساً، فهذا يعني أنه يظل من مهمة منظري هذا الحقل تقديم رؤية شاملة حول خريطة الأبعاد المختلفة للعولمة.

وظاهرة العولمة التي تتصدى لها أدبيات نظرية العلاقات الدولية هي عولمة متعددة الأبعاد (اقتصادية - رأسمالية)، (سياسية - ديمقراطية)، (ثقافية - قيمية). وباعتبارها عملية مستمرة تاريخياً، فقد برزت تحت تأثير

---

(١) السيد ياسين: الأبعاد الثقافية للتغير العالمي الشامل، جريدة الأهرام ١٦/ ١٠/ ٢٠٠٣.

عدة قوى ذات جذور، وإن تكثفت حالياً درجتها وعمقها نظراً لاعتبارين أساسيين هما: الثورة التكنولوجية الهائلة التي حققت طفرة نوعية في مجال تكنولوجيا الاتصالات والمعلومات على نحو أثر بدرجة كبيرة في طبيعة القوة، فلم تعد تتمثّل في القوة العسكرية فقط أو القوة الاقتصادية فقط، ولكن تمثلت أيضاً في قوة المعرفة والإبداع والمعلومات، هذا من ناحية، وفي نهاية الحرب الباردة والصراع الأيديولوجي والقطبية الثنائية؛ ومن ثم ظهور النموذج الحضاري الرأسمالي الغربي وكأنه بلا منافس في الوقت الراهن، من ناحية أخرى.

وهنا ترى د. نادية مصطفى أن العوامل المفسِّرة للعولمة (باعتبارها عملية متعددة الأبعاد) في مجال نظرية العلاقات الدولية، تتلخص في مجموعتين من العوامل: الأولى- آثار نهاية الحرب الباردة التي كشفت عن كثافة وعمق تغيرات كانت تتكون بطريقة تراكمية، والثانية- عملية التطور التكنولوجي في المجال الاتصالي والمعرفي بدرجة أساسية[١].

ومما يميز العلاقات الدولية في إطار العولمة هو القناعة بأن التفاعل المتبادل والتأثير والتأثر واسعَ النطاق بين أرجاء العالم إنما يتم ليس نتيجة التطور التراكمي في عوالم هيكلية فقط، ولكن كذلك تحت قيادة وإدارة نموذج حضاري واحد وبفاعلية قيادة قوة واحدة من قوى هذا النموذج (ممثلة في الولايات المتحدة).

كذلك يمكن القول إن صعود الأبعاد الاجتماعية الثقافية في تحليل العولمة -إلى جانب الأبعاد السياسية والاقتصادية- يمثل إضافة حقيقية في

(١) د. نادية محمود مصطفى: العولمة وحقل العلاقات الدولية، ضمن: د. حسن نافعة، ود. سيف الدين عبد الفتاح، العولمة والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، قسم العلوم السياسية، سلسلة محاضرات الموسم الثقافي للعام الجامعي ١٩٩٨/١٩٩٩، ٢٠٠٠، ص ١٠٢.

دراسة التغيرات العالمية خلال العقود الأخيرة. وكان لهذا الصعود عدة مدلولات، كما كان نتاجَ عدة تأثيرات؛ فهو يعني أن الاختلاف حول العولمة ليس حول تجليات العملية فقط بقدر ما هو أيضاً حول البُعد القيمي لمضمون هذه التجليات وعواقبها؛ ولهذا فإن الجدال بين الاتجاهات الفكرية والنظرية المختلفة، قد اكتسب أبعاداً قيمية واضحة؛ أي إن عصر العولمة الراهن قد اقترن بإحياء البعد القيمي في الدراسات الدولية.

وتؤكد د. نادية مصطفى أن صعود الاهتمام بالأبعاد الثقافية الحضارية على صعيد دراسات التغير العالمي، ليس منفصلاً عن الأبعاد السياسية والاقتصادية، بل إن هذا الصعود ليس إلا تعبيراً عن التفاعل مع السياسي والاقتصادي، بل واتجاه السياسي والاقتصادي إلى توظيفه. فالحديث عن الديمقراطية وحقوق الإنسان واقتصاد السوق والتكيف الهيكلي لا ينفصل عن الأبعاد الثقافية الحضارية، فطبيعة المرحلة الراهنة من العلاقات الدولية تقدم كثيراً من المدلولات بالنسبة إلى تفسير صعود الاهتمام بهذه الأبعاد الثقافية الاجتماعية، وبالنسبة إلى تفاعلها مع نظائرها السياسية والاقتصادية.

وترى أيضاً أنه بالرغم من الحديث عن عدم الفصل بين الأبعاد الثلاثة (الحضارية، السياسية، الاقتصادية) إلا أنه يظل لوضع الأبعاد الثقافية خصوصية في هذه المرحلة، فبعد أن تحققت الهيمنة السياسية والعسكرية، ثم الاقتصادية، للنموذج الغربي، لم يتبقَّ إلا اكتمال الهيمنة الثقافية أيضاً. وإذا كانت أبنية الجنوب ما زالت ممانعة للديمقراطية الغربية وغير ممانعة للتبعية الاقتصادية، فإن الجبهة الثقافية ما زالت تشهد مقاومة، ولكنها مقاومة تواجهها صعوبات كبيرة دفاعاً عن الخطوط الأخيرة وحتى لا يحدث الانسحاب الكامل من النظام الراهن[١].

---

(١) د. نادية محمود مصطفى: التحديات السياسية الحضارية الخارجية للعالم الإسلامي - بروز الأبعاد الحضارية الثقافية، مصدر سابق، ص ٨٣ - ١٠١.

ومن جانبنا نرى أن العولمة ليست الصيغة النهائية أو التوجه الأيديولوجي الوحيد للنظام العالمي، بل العكس هو الصحيح. فعلى سبيل المثال، عندما حاولت الشركات العابرة للقارات أن تفرض توجهاتها وتشريعاتها وقوانينها على اقتصاديات دول العالم الثالث، وتعميم نموذج العولمة دون أن تراعي طبيعة تلك الدول الاقتصادية والاجتماعية وعاداتها الثقافية ونموذجها الإنساني، نتج عن ذلك التفكك الاقتصادي وانتشار الفوضى، وضعف معدلات استقرارها السياسي والأمني والاجتماعي.

كما أن نسق العولمة لا يوفر المتطلبات اللازمة لجعل النظام العالمي أكثر انسجاماً على مستوى التطلعات لشعوب العالم، فإذا كانت القيم الإنسانية التي تركز عليها الشرعية الدولية، بوصفها ميثاقاً للحقوق المدنية، هي قضايا إنسانية يمكن تلمسها من خلال خطاب العولمة، فإن التناقض في سلوك الدول التي تمارس عولمة هذه الحقوق وتضع لها معاييرها ومقاييسها، حالَ دون بلورة رؤية مشتركة لصياغة هذه المفاهيم.

ولهذا نرى أن سياق العولمة التاريخي والإنساني لم يعطِ النتائج الإيجابية التي يمكن أن يُنظر إليها على أنها عملية إنسانية تجعل من تحرير التجارة ومن التطورات التكنولوجية أداةً لتخليص الإنسان من الآفات الاجتماعية، وأن تكون عاملاً مساعداً على الازدهار العلمي والاجتماعي، ورفع الظلم والاستبداد، ونشر العدل الاجتماعي وتوسيع الحقوق المدنية والإنسانية، وتعزيز الإصلاحات الاجتماعية في إطار قومية الدولة وخصوصيتها الثقافية والاجتماعية[١].

---

(١) انظر لنا في هذا الصدد:

- د.عبد الخبير عطا، د.عبد الرحيم خليل، د.عبد السلام نوير: مبادئ العلوم السياسية (٢): العلاقات الدولية والتنظيم الدولي، (جامعة أسيوط: كلية التجارة، مطبوعات قسم العلوم السياسية، للعام الجامعي ٢٠٠١/ ٢٠٠٢).

لقد أدت العولمة إلى يقظة الهويات الذاتية لكثير من الجماعات والقوميات، خاصة أن العولمة قد حملت كثيراً من الرؤى والتصورات التي قُدّمت للعالم كي تُتبع قسراً، وقد رصد هذه العلاقة كثير من الباحثين؛ بدايةً من (جيدنز) في كتابه[١] "Consequences of Modernity"؛ حيث ذكر أن العولمة تفكّك بقدر ما تنسّق وتساوي في الدمج Fragments as it Co-ordinates، وتلاه كثير من الباحثين الذين اهتموا بدور الدين في ظل العولمة، حيث أصبح الدين قوة فاعلة (Peter Beyer)[٢]، وذا رسالة في إطار العولمة (Malcolm Waters)[٣]، ومصدراً لتأكيد الهوية (Phil Marfleet)[٤].

واتفق عدد من الباحثين على أن الدينَ أصبح -في المرحلة الراهنة- حاضراً في مواجهة ما تطرحه العولمة من مفاهيم وأفكار وممارسات، ولكن مع الأخذ في الاعتبار أن ذلك لا يعني تجاهل جوهر المصلحة

= - د.عبد الخبير عطا: التنمية السياسية: المفهوم والأبعاد والأزمات: قراءات حضارية منهجية مقارنة من منظور الأمن القومي: علاقة الدولة بالأمة - الجزء الأول: رؤية وتجارب الدول الغربية، (جامعة أسيوط: كلية التجارة، مطبوعات قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٣).
- د. عبد الخبير عطا: الإعلام والرأي العام: رؤية حضارية مستقبلية، الطبعة الثانية (جامعة أسيوط: كلية التجارة، مطبوعات قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٣م).
- د. عبد الخبير عطا: قراءات في الفلسفة السياسية من سقراط إلى صمويل هنتنجتون، (جامعة أسيوط: كلية التجارة، مطبوعات قسم العلوم السياسية، ٢٠٠٢/٢٠٠٣).

(١) Anthony Giddens, The Consequences of Modernity, Stanford University Press, California,1990.

(٢) Peter Beyer, Religion and Globalization, Sage Pub, 1999.

(٣) Malcolm Waters, Globalization (2nd Edition), Rutledge, 2001.

(٤) Phil Mar fleet, "Globalization and Religious Activism", in: Globalization and the Third World, edited by Ray Kiely & Phil Mar fleet, Rutledge, 1998

القومية العليا للقوة المنتصرة، والتي ليست -بالقطع- دينية، وإنما يُستدعى الدين بهدف تغطية المصالح الحقيقية.

ثانياً- نهاية التاريخ:

يقوم جوهر مقولة نهاية التاريخ، التي نادى بها فرانسيس فوكوياما[١] على أن الديمقراطية الليبرالية... تشكل منتهى التطور الأيديولوجي للإنسانية، والشكلَ النهائي لأي حكمٍ إنساني، بعد انهيار الاتحاد السوفييتي؛ مما يعني نهايةَ التاريخ بتحقُّق الانتصار الشامل للنموذج الحضاري الغربي "كخيار وحيد لمستقبل الإنسانية"؛ إذ لن يبقى في نهاية التاريخ أيُّ منافسٍ حقيقيٌّ للديمقراطية الليبرالية[٢].

وترى هذه المقولة أنه إذا كان الإسلام يشكل نظاماً أيديولوجياً متماسكاً، وله نظامه الأخلاقي وعقيدته في العدالة السياسية والاجتماعية، وأنه هزم الديمقراطيةَ الليبراليةَ في أجزاء متعددة من العالم الإسلامي، ويشكل تهديداً كبيراً للممارسات الليبرالية، حتى في البلدان التي لم يستطع استلامَ السلطة فيها مباشرة، فإن الدينَ لن يُنشئ بذاته مجتمعاتٍ حرة، ولن يتمكن المسلمون في المدى المنظور من منافسة الديمقراطية الليبرالية في مجال الأفكار، بل على العكس -من وجهة نظره- فإنه على المدى الطويل فإن العالم الإسلامي أكثر تعرضاً للأفكار الليبرالية؛ لأن لهذه الأفكار عدداً كبيراً من المؤيدين في العالم الإسلامي، وهو ما يعني حتمية انتصار الديمقراطية الليبرالية وتعذُّر -أو استحالة- توفُّر بديل حقيقي

---

(١) كان حينئذ يشغل منصب مدير طاقم تخطيط سياسة وزارة الخارجية، ويعمل الآن أستاذ الاقتصاد السياسي الدولي بجامعة جون هوبكنز للدراسات العالمية، (انظر: الجزيرة نت، كتب، ١٢/٤/٢٠٠٣).

(٢) Francis Fukuyama, The End of History and the Last Man (Avon Books Pap Trd Reprint edition February 1992).

عنها، وأنَّ ثمة بروزاً لاتفاق عامٍّ يقبل بشرعية ادّعاءات الديمقراطية الليبرالية في أن تكون شكلَ الحكم الأكثرَ عقلانية.

ويرى فوكوياما أن العالم سينقسم إلى جزءٍ "ما بعد تاريخي" يضم الدول الديمقراطية الليبرالية، وجزءٍ آخر يظل دائماً في التاريخ ودورته المفتوحة، ويشمل الدول غير الديمقراطية الليبرالية، إلا إذا انتقلت هذه الأخيرة إلى جنة الديمقراطية الليبرالية، وعندها ترقى إلى الجزء "المابعد تاريخي". فالخط الفاصل بين العالم المابعد تاريخي والعالم التاريخي يتغير بسرعة، وهو بذلك صعب التحديد. أما داخل العالم الأول (المابعد التاريخي) فسينتهي الصراع لمصلحة التفاعل الاقتصادي بين دوله وستفقد سياسة (القوة) أهميتها؛ ومن ثَمَّ فإن الحروب والأخطار العسكرية ستنتفي بين أطرافه، أما العالم المنخرط في التاريخ فسيواصل انقسامَه وصراعاته الدينية والقومية والأيديولوجية نظراً لتوافر أسبابها، فإنه لا خلاص للأمم والدول التي ما تزال تاريخية (أي خارج التاريخ) إلا بالالتحاق برَكْبِ الديمقراطية الليبرالية.

أما العلاقات بين العالمين، فسوف تتوافر لها محاور عديدة يتصادمان فيها، وستظل متسمة بالحذر والخوف المتبادلين بحيث تبقى الكلمة الفصل للقوة، وتظل الإمبريالية -بما هي هيمنة مجتمع على مجتمع آخر بالقوة- والحرب تمثلان ثابتين في الدول التاريخية، ووسيلتين تتحقق بهما (الغريزة التيموسية)، التي تشكل السبب الأساسي لنشوب الحروب والصدامات بين البشر وبين الدول(١).

ومن هنا، وفي إطار هذه المقولات، يرى د. سمير سليمان أن البرجماتية الغربية التي عبر عنها فوكوياما بلغت ذروة (مكيافاليتها)

---

(١) فرانسيس فوكوياما: نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة حسين أحمد أمين، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٩٣، ص ٥٦ - ٦٢.

وأُحاديتها عندما تذرَّعت بانهيار الماركسية لتقفز إلى تمرير خطابها السياسي والإيديولوجي، ولتحكم بسقوط كل الأيديولوجيات، ولتتهم كل ثقافة أو تفاعل ثقافي بالسلبية، ولتبشِّر بزوالهما ما لم يكونا يحملان قابليات الانضواء في الديمقراطية الليبرالية أو (التحييد السياسي النهائي)؛ إذ يعتبر إمكانية زوال الأيديولوجيات الأخرى واقعية ما لم تجرِ عملية تحييدها نهائياً، وأن آراء فوكوياما، بأبعادها المركبة هي مقولات إلغائية حضارياً وسياسياً تصدر من رؤية فلسفية حضارية في قلب المشروع الحضاري المادي القائم في الغرب، وتسعى إلى إعادة هيكلة العلاقات الدولية، تحليلياً وعملياً[١].

ثالثاً- صدام الحضارات:

يقوم جوهر هذه النظرية -كما أسَّس لها المفكر الأمريكي صمويل هنتنجتون[٢]- على أن الصراع العالمي هو صراع ثقافات وأديان وليس صراع مصالح، وعلى أن تفسير تقدُّم الدول وتأخرها يكون بحسب الحالة الثقافية والانتماء الديني[٣]. فبعد أن أسس لذلك عقب الحرب الباردة

---

(١) د. سمير سليمان: الصراع الحضاري والعلاقات الدولية - قراءة في فكرة الإمام الخميني بالإسلام والفكر السياسي الأميركي، موقع الولاية على شبكة الإنترنت، مكتبة الخميني.

(٢) ما طرحه هنتنجتون وضع تصوره الأول (برنارد لويس) في كتابه (ثقافات في صــراع) (Bernard Lewis, Cultures in Conflicts, Oxford University Press, 1996) وقام بتطويره هنتنجتون وأعطاه بعده الاستراتيجي والسياسي، من خلال كتابيه: (الأنظمة السياسية في مجتمعات متغيرة) و(الموجة الثالثة)، حيث قام بتقديم التصورات النظرية التي تتلاءم مع مصالح الولايات المتحدة الأمريكية في كل مرحلة تاريخية.

(٣) د. مصطفى الفقي: العامل الثقافي في العلاقات الدولية، الأهرام: ١٣/٨/٢٠٠٢م.

بمقالته (صدام الحضارات) عام ١٩٩٣، والتي نُشرت في كتاب موسَّع عام ١٩٩٧[١]، قام بمشاركة مجموعة من المفكرين بإصدار كتاب (أمور ثقافية -Culture Matters) عام ٢٠٠٠، وفيه أرجع إلى العوامل الثقافية - وحدها- مهمة تشكيل التنمية الاقتصادية والسياسية[٢].

وقد وضع هنتنجتون تصوراته للعالم في مرحلة ما بعد الحرب الباردة على أن (الثقافة) تشكل مصدراً للصراعات الرئيسية بين البشر[٣]، وتحلّ (ظاهرة الصدام الحضاري) محل (الحرب الباردة) التي كانت بين معسكرين مختلفين في نظمهما الاقتصادية والسياسية، كما أعاد النظر في خريطة العالم، حيث الحدود الفاصلة بين دولها هي الحدودُ الحضارية، وليست الحدودَ السياسية والإيديولوجية مثلما كان الحال في الحرب الباردة، وهذه الحدود هي نفسها (خطوط المعارك)، وتقوم بين سبع حضارات رئيسية بالإضافة إلى أخرى ثامنة محتملة (الغربية، الأمريكية اللاتينية، الأرثوذكسية، الإسلامية، الكونفوشية، الهندوسية، اليابانية، وربما الحضارة الأفريقية). وبالرغم من الخلط في تحديد مفهومي (الثقافة) و(الحضارة) من جهة، و(الحضارة) و(الدين) من جهة أخرى، إلا أنه يخرج بأن نزاعات المستقبل ستحدث على امتداد خطوط التقسيم الثقافية التي تفصل هذه الحضارات الواحدة عن الأخرى[٤].

---

(١) Samuel P. Huntington, The Clash of Civilization and The Remaking of World Order, Touchstone Book-Simon Schuster-N.Y., 1997.

(٢) Lawrence E. Harrison & Samuel P. Huntington (eds.), Culture Matters: How Values Shape Human Progress, Basic Books. 2000.

(٣) صامويل هنتنجتون: صدام الحضارات: إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، مجلة سطور، ١٩٩٨.

(٤) صامويل هنتنجتون: الإسلام والغرب - آفاق الصدام، ترجمة مجدي شرشر، القاهرة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، ١٩٩٥، ص ٨ - ١٠.

وفي محاولة لتفسير ما أسماه (خطوط التقسيم) استعادَ مفهوم الغرب والشرق، كما فرَّق بين المسيحية الغربية والمسيحية الشرقية (الأرثوذكسية) فقال: "أخذت خطوط الانقسام بين الحضارات تحلُّ محلَّ الحدود السياسية والإيديولوجية للحرب الباردة باعتبارها نقاطاً تفجر الأزمات والمذابح، فقد بدأت الحرب الباردة عندما قسم الستار الحديدي أوربة سياسياً وأيديولوجياً، وانتهت الحرب الباردة مع انتهاء هذا الستار، ومع اختفاء الانقسام الأيديولوجي لأوربة، فإن الانقسام الثقافي لأوربة بين المسيحية الغربية من ناحية، والمسيحية الأرثوذكسية من ناحية أخرى، قد عاود الظهور"[1].

ووفق خط الانقسام، يرى أن النزاع بين الحضارتين الغربية والإسلامية مستمر منذ ١٣٠٠ سنة إلى الآن، ويؤكد على استمرار الصراع مدعوماً بالاختلاف العرقي والإثني، وأن كل ما هو غير غربي سيكون في جانب وفي مواجهة الغرب رافعاً مقولة "الغرب ضد الباقي The West & The Rest" . والحضارتان الوحيدتان اللتان ميزهما هنتنجتون على أساس ديني هما: (الأرثوذكسية) و(الإسلام)، وقال إنهما سيظلان في الحالة الصراعية مع الغرب؛ حيث إنه بالرغم من إطلاق مقولة (الغرب والآخرون) مما يوحي بأن كل الآخرين معاً، إلا أنه يعيد طرح إمكانية أن يكون البعض من الآخرين مع الغرب إذا أرادوا أن يكونوا غير غربيين، وفي الوقت نفسه غير متاح هذا التحول للإسلام والأرثوذكسية.

ويرى أن التحول إلى المعسكر الغربي يكون في إطار ما يحكم المصلحة الغربية، وأنه من مصلحة الغرب، أن يتدعم التعاون والوحدة المتزايدان داخل حضارته، وخصوصاً بين العنصرين الأوربي والأمريكي الشمالي، وأن تُدمج في الغرب مجتمعات في أوربة الشرقية وأمريكة اللاتينية، فثقافاتها قريبة من ثقافات الغرب، وأن يتم الحفاظ على

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١.

علاقات التعاون مع روسية واليابان وتعزيزها، ومنع تصاعد النزاعات المحلية داخل الحضارات إلى حروب كبيرة، والحد من توسع القوة العسكرية للدول الإسلامية والكونفوشيوسية، والاعتدال في تخفيض القدرات العسكرية الغربية، والحفاظ على التفوق العسكري في شرق آسية وجنوبها الغربي، واستغلال الخلافات والنزاعات بين الدول الكونفوشيوسية والإسلامية، ودعم المجموعات الحضارية الأخرى المتعاطفة مع القيم والمصالح الغربية، وتقوية المؤسسات الدولية التي تعكس المصالح والقيم المشروعة للغرب...[١].

وهنا يرى برنارد لويس أن أطروحات هنتنجتون لا تخرج عن جوهر المدرسة الاستشراقية التي تقوم على قاعدتين هما: التباين المطلق، والسجال التاريخي. فالقاعدةُ الأولى تعني أن هناك تمايزاً بين الغرب والشرق؛ بسبب التفوق الغربي الموجود بالجوهر وبالطبيعة في المنظومة الغربية، وسيبقى الأمر كذلك، أما القاعدة الثانية فتعني ديمومة الصراع؛ الأمر الذي يكرس ثنائية (الانتصار-الهزيمة)؛ ومن ثم التمييز الوجودي والمعرفي[٢].

وتأكيداً لمقولات هنتنجتون، صدرت عدة دراسات عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١ التي شهدتها الولايات المتحدة، تحاول التركيز على ثنائية "نحن وهم" وعدم إعطاء فرصة دراسة أسباب التخلف التي ربما يكون قد ساهم الغرب في حدوثها، ففي دراسة بعنوان (البرابرة والحضارة في العلاقات الدولية Barbarians & Civilization in International Relations) أشار (مارك سالتر) إلى فكرة ثنائية (المتحضرين

---

(١) صامويل هنتنجتون: الإسلام والغرب - آفاق الصدام، مصدر سابق، ص ٤١-٤٣.
(٢) برنارد لويس: الغرب والشرق الأوسط - سجال وتباين، ترجمة سمير مرقس، دار ميريت، ١٩٩٩.

والبرابرة) التي كان يروِّج لها الفكر الغربيُّ ويوظّفها سياسياً في العلاقات الدولية، بل كانت من عناصر مشروعه التوسعي الكولونيالي، لقد طرحت الحضارة الأوربية نفسها للآخرين باعتبارها النموذج الكليّ الذي يجب استلهامه والاقتداء به من قبل الآخرين غير الأوربيين (البرابرة).

أي إن طرح هنتنجتون -وما تبعه- ما هو إلا استمرار لخطابٍ معروفٍ تاريخياً في العلاقات الدولية، استُعيد بعد نهاية الحرب الباردة، للتأكيد على أن الغرب هو التقدم والأمن والعقلانية، أما الباقون فيفتقرون إلى الحضارة والعقلانية وينحون نحو العنف والفوضى[١].

ورداً على مقولات هنتنجتون، تؤكد (د. نادية مصطفى) أن إشكالية العلاقة بين الحضارات، تتقاطع وتتداخل مع مناطق أخرى، كما تطرح موضوعات هامة؛ كدور الدين في السياسة الداخلية والخارجية الذي يحدد الاهتمام بالأبعاد القيمية الأخلاقية للقضايا الدولية المختلفة، التقليدية منها والجديدة، والتي تحمل أبعاداً ثقافية حضارية واضحة تقع في صميم أي حوار بين حضارات.

وتشير هذه الرؤية إلى أن اختلاف المنظورات حول دور الدين/ القيم، تعكس اختلافات حضارية وثقافية هامة؛ ومن ثم فإن القراءة المقارنة النقدية التراكمية بين أدبيات العلاقة بين الحضارات، من شأنه أن يخلص إلى تحديد الاتجاهات الكبرى التي ينقسم بينها هذا الخطاب، ومضامين كل منها بالنسبة إلى القضايا والإشكاليات الأساسية المثارة غالباً، التي في إطارها يميز البعض بين ثلاثة تيارات كبرى: الأول يقول بصراع الحضارات، والثاني يدعو إلى حوار الحضارات، والثالث يقول بأن الحوار والصراع هي حالات للعلاقة بين الحضارات، وينقسم إلى فريقين «فريق يرى أن الحالة

---

(١) Mark B. Salter, Barbarians & Civilization in International Relations, Pluto Press, London, 2002.

الدولية الراهنة لا تسمح بحوار حضارات حقيقي؛ نظراً لاختلال ميزان القوى الدولية لصالح الأطراف المنتمية للنموذج الحضاري الغربي، وفريق يرى أن حوار الحضارات ضروري للخروج بالعالم من أزمته الراهنة، إلا أنه لابد أن تتوافر له شروط لكي يحقق أهدافه الحقيقية المتصلة بالجانب القيمي الأخلاقي وعلاقته بالأبعاد السياسية الاقتصادية»(١).

كما يرى (د. سمير سليمان) أن افتراض هنتنجتون أن الأديان يواجه بعضها بعضاً بطريقة تقود بالضرورة إلى كل أنواع النزاعات بما في ذلك الحرب، والخارطة المفترضة بحدودها الحضارية التي ارتآها كخطوط تماسٍّ عسكرية بين الأديان المختلفة، وأن الأديان مجرد مشاريع نزاعات وحروب، كل هذا تفكير خاطئ يسيء إلى الأديان كافة ويختزلها في الدول وسياساتها فيختلط فيها الدين بالدولة، وهو أمر غير واقع لا في الغرب المسيحي، ولا في الكونفوشيوسية الصينية، ولا في الأرثوذكسية السلافية، ولا في البوذية اليابانية.

كما أن المطابقة بين مفهوم هنتنجتون للحضارة وبين الحدود التي اختطها على أساسه، غير دقيقة؛ إذ تبدو فضفاضة بالنسبة إلى معايير المفهوم بحيث ظهرت الاختلافات غير منطقية، ومن ثَمَّ غير مقنعة بين ما يسميه (الحضارة الغربية) وبين ما يسميه (الحضارة الأمريكية اللاتينية)، أو بين ما يطلق عليه (الحضارة السلافية الأرثوذكسية)، وما يعتبره (الحضارة الغربية)، كما أنه أشار إشارة مشكّكة إلى ما أسماه (الحضارة الأفريقية) من دون أي تحديد لطبيعتها أو مضمونها الحضاري، فكانت

---

(١) د. نادية محمود مصطفى: التحديات السياسية الحضارية الخارجية للعالم الإسلامي - بروز الأبعاد الحضارية الثقافية، دراسة منشورة ضمن (الأمة في قرن)، عدد خاص من أمتي في العالم، الكتاب السادس، تداعي التحديات والاستجابات والانتفاض نحو المستقبل، القاهرة، مكتبة الشروق الدولية، ٢٠٠٢، ص ٨٣ - ١٠١.

النتيجة أن جاءت الحضارات "غير منسجمة بشكلٍ كافٍ، ولا محددة بشكلٍ كافٍ، ولا يمكن الفصل بينها بسهولة".

كما أن هنتنجتون وهو يتوقع اندلاع النزاعات في المستقبل على امتداد خطوط التقسيم الحضاري الذي أرساه، قد خصَّ خط الانقسام بين الحضارتين الغربية والإسلامية باستعادة تاريخية تنازعية مستمرة منذ ثلاثة عشر قرناً، حمَّل فيها الحضارة الإسلامية المسؤولية الكاملة عن هذا التاريخ المثقل بالعدائية والعنف، وصنَّفها كحضارة صراعية، تعتمد (الصدام) الذي يرى المسلمون فيه "دليلاً على تمايز حضارتهم واستقلالها عن الغرب، ويضفي عليها درجة من المشروعية"، حتى يبدو المسلمون - في تصوره- مجموعةً من العدوانيين ويبدو الإسلام ديناً عدائياً ذاتياً، وهو يستشرف تصوراً مستقبلياً يقوم على أن "البؤرة المركزية للنزاع في المستقبل المباشر ستكون بين الغرب ودول إسلامية، وكونفوشيوسية عدة"، من غير أن يوضح هذه الدول، وكيف ضاقت "الحدود الدموية للإسلام" لتصبح حدودَ بعضِ الدول.

ويضيف (د. سمير): "لقد كان هدف هنتنجتون هو تحديد عناصر نموذج مثال للعلاقات الدولية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، فاهتدى إلى مقولة (صدام الحضارات) لأنها تفسر -في رأيه- التطورات المهمة التي طرأت على التحولات في الشؤون الدولية في السنوات القليلة الماضية، لكنه لم يشأ الاكتفاء بالمعاصر، والحديث من الوقائع ليستدل به، فَشَخَصَ إلى التاريخ، واستشرفَ المستقبل فاستبانت له الحضارات/ الثقافات خَلَفاً طبيعياً لعوالم الحرب الباردة الثلاثة (الرأسمالي، والشيوعي، والعالم الثالث)"[١].

---

(١) د. سمير سليمان: الصراع الحضاري والعلاقات الدولية - قراءة في فكرة الإمام الخميني بالإسلام والفكر السياسي الأميركي، موقع الولاية على شبكة الإنترنت، مكتبة الخميني.

ويرى (فريد هاليداي) أن الدين بذاته، لا يقدم منظوراً أو تحليلاً للعلاقات الدولية المعاصرة، كما لا يعطي تفسيراً لممارسات الشعوب أو الدول، فهو قد يُستخدم لصوْغ موقفٍ ما، لكنه بذاته لا يقدم تفسيراً، فالسؤال ليس عن الكيفية التي تساعدنا فيها منظومة من القيم الدينية على تحليل ممارسات دول أو حركات معارضة، بل عن كيفية تعريف تلك الدول والحركات للدين واستعماله لأغراضها الخاصة.

ويتناول هاليداي عدداً من الأبعاد الأساسية التي حكمت العلاقات الدولية، وخاصة بين الشرق والغرب، ردّاً على مقولات هنتنجتون، وذلك على النحو التالي:

الأول- القيم: يرى هاليداي أن الإسلام، نظراً لبعض عناصره الذاتية، يقدم منظوراً متميزاً للعلاقات الدولية، فالإسلام يوفر لغةً ومفاهيمَ لبحث العلاقات الدولية، ويقدم شعوراً بالهوية المشتركة لمجموعة إنسانية تتخطى حدود الدول والقوميات، لكن هذه اللغة تتسم بالمرونة والانفتاح، وتُستَعمل لأغراض متنوعة.

الثاني- البعد التاريخي: أي القول إن الصراع بين الإسلام والغرب متوارث من صدام تاريخي، فقد كانت هناك مواجهات استراتيجية متكررة بين الطرفين، لكن هناك فترات تاريخية لم تشهد صراعاً من هذا النوع، وفي الحالات التي شهدت عدواناً، بالمعنى الاستراتيجي أو التجاري، فقد جاء هذا العدوان من الغرب وليس من العالم الإسلامي، واتخذت العلاقات بين العثمانيين والدول الغربية من أواخر القرن السابع عشر طابع التحالفات المتغيرة، مثلما كانت الحال بين الدول الأوربية نفسها.

وفي أحيان كثيرة ترتبط مقولة الأساس التاريخي بمقولة أخرى عن نهاية الحرب الباردة، يطلق عليها "نظرية الفراغ" التي ترى أن الغرب،

بعد أن زال عدوه الرئيسي بانهيار الاتحاد السوفييتي، انطلق لخلق أو اختراع عدوٍّ آخر جديد هو العالم الإسلامي.

الثالث- العلاقات بين الدول: العلاقات الدولية جوهرها العلاقات بين الدول، وهو ما يثير السؤال عن مدى الاستناد إلى الدين في ترسيم السياسة الخارجية للدول المسلمة! إن العالم الإسلامي والدول والشعوب المسلمة في العالم الحديث تأخذ منحىً عملياً في التعامل مع الآخرين، وهي تقاتل وتقاوم حيناً، وتصالح وتتاجر وتقيم العلاقات الدبلوماسية والثقافية أحياناً كثيرة، مثلها في ذلك مثل بقية العالم، وإذا كانت هناك أشكال من التعاون والتحالف بين الدول المسلمة، فإن هذا التضامن يقوم على القيم القومية بمقدار لا يقل عن الاعتبار الديني؛ إضافة إلى ذلك فقد كان لذلك التضامن دوماً حدود معينة.

الرابع- الاحتجاج: أي الخلاف بين العالم الإسلامي والغرب والقضايا التي تثير احتجاج المسلمين على السياسات الغربية، وليست هناك حاجة إلى الاعتقاد بوجود سياسة إسلامية مشتركة، أو تنظيم دولي موحَّد لكي نحدد وعياً سياسياً أو مفهومياً مشتركاً يجد المسلمون بحسبه أن الغرب -كله أو في جزء منه- عدو لهم. ويجمع هذا الوعي ما بين الهجوم على الإمبريالية الغربية في شكلها التاريخي، وانتقاد السياسات الغربية الحالية والعولمة[١].

وهنا يخلص هاليداي إلى أن التقدم في موقف الإسلام من العلاقات الدولية يتطلب:

- متابعة هذا الخط الفكري، والتركيز على القضايا المحددة،

---

(١) Halliday: The End of the Cold War and International Relations, In: K.Booth. S. Smith (eds) International Relations Theory Today (1995), pp. 16-39

والاعتناء بالحقائق وإخضاع المقولات التاريخية والثقافية الشمولية للفحص، وتوخي التمييز والدقة لإعطاء النقاش مضامينه الفعلية، فالصورة لا تسمح بأجوبة أحادية، بل إنها تقدم وضعاً ينطوي على كثير من التنوع والتغير، بما لا يسمح باختزال تاريخ العلاقات بين المسلمين والغرب، وبين الأمم المسلمة نفسها، إلى منطق بسيط أو سردية أحادية الجانب، وبما يحول دون تفسير هذا التاريخ في شكل رئيسي من خلال المنظور الديني.

- ألا يكون أساس مقاربة قضية العالم الإسلامي والعلاقات الدولية، الدين أو النصّ أو العقيدة، بل الممارسات الفعلية للشعوب والدول، وتفحّص كيفية استعمالها للدين، وليس العكس، وإدارة العلاقات وتناول المشكلات بين الشعوب المسلمة، ثم بينها وبين الغرب، بالطريقة نفسها المستعمَلة في بقية العالم[1].

وفي إطار هذه التطورات وتلك الاتجاهات والمقولات، يكون من الضروري تناول أهم المنظورات الفكرية التي سيطرت على علم العلاقات الدولية، وبيان موقع البُعد الديني في كل منها.

(١) فريد هاليداي: الإسلام والقانون الدولي صراع بين نظرتي المصالح والقيم إلى العلاقات بين الأمم.
http:// www.islamicdawaparty.org/drasat1/5-15/1.htm

المبحث الثاني
الأطر المعرفية لدراسة العلاقات الدولية

تمثل النظرية العليا[1] (Paradigm) المنظور الذي تعالج من خلاله العلاقات الدولية، والمنظور هو إطار معرفي يستخدمه منظّرو العلاقات الدولية لتحديد رؤيتهم للعالم World view وما ينبغي أن يكون عليه، ويدل إذا ما كانت نماذج التحليل التطبيقي متوافقة مع تلك الرؤية الكونية الشاملة أم لا، أما تلك الرؤية الكونية فهي -غالباً- حقيقة غائبة يكوّن عنها العلماءُ مجردَ افتراضات واعتقادات ذات طابع تخميني حدسي.

ويرى د. نصر عارف أن (النموذج المعرفي) يمكن تعريفه بأنه "مجموعة متآلفة منسجمة من المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والأدوات والتكنيكات والتطبيقات، يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين، وتمثل تقليداً بحثياً كبيراً، أو طريقةً في التفكير والممارسة،

---

(١) نستخدم مصطلح (النظرية العليا) هنا بمعنى مطابق لمعنى مصطلح Paradigm الذي استخدمه Thomas Kuhn في كتابه "The Structure of Scientific Revolutions" الصادر عام ١٩٦٢، حيث استخدم مصطلح Paradigm في أكثر من عشرين دلالة مختلفة، وفي الطبعة الثانية من الكتاب عام ١٩٧٠م، اختصرها في دلالتين الأولى اجتماعية ثقافية، وتشير إلى مجموعة الاعتقادات والقيم وطرائق البحث المشتركة بين مجموعة كبرى من الباحثين في حقل معرفي ما. والثانية فلسفية ترى أن ما يسمى بالعلوم الطبيعية أو العلوم الخالصة، هي علوم مشبعة بالقيم الذاتية (subjective)؛ وأنها لذلك لا تستحق أن تسمى علوماً عقلانية بمعنى الكلمة؛ لأنها في الواقع مشروع غير عقلاني (Irrational enterprise).

- Thomas Kuhn ,The Structure of Scientific Revolutions, (The University of Chicago Press,1970), pp.174 - 175.

ومرشداً أو دليلاً يقود الباحثين في حقل معرفي ما". وقد يكون النموذج المعرفي ذا طبيعة فلسفية وشديدة العموم، بحيث يوجه القائمين على التفكير العلمي أكثر مما يشكّل حقلاً بحثياً. وقد يكون ذا طبيعة إلزامية لكل العلوم، أو قد يكون مُلزماً لعلمٍ واحدٍ منها. وهو مطلَبٌ ضروري وأساس للعلم، مثل الملاحظة والتجربة، ولكن مع التأكيد على أنه لا يوجد نموذج معرفي يستطيع أن يفسِّر كل الحقائق المتاحة، أو أن يتعامل مع كل المعلومات والعوامل المؤثرة، الأمر الذي يفرض التحديد والاختزال والاختيار. كما يستحيل - من حيث المبدأ - ممارسة العلم من دون قدر معين من المعتقدات الأولية والافتراضات الميتافيزيقية الأساسية، ومن دون إجابةٍ عن طبيعة وحقيقة المعرفة الإنسانية، مما يستلزم التأكيد على الطبيعة النسبية لأي نموذج معرفي، بغضِّ النظر عن تطوره وقدرته الإقناعية[١].

وسعياً نحو وضع نظرية عليا لتحليل العلاقات الدولية، تعددت مداخل تحليل وتفسير هذه العلاقات، حيث حاول كل منها أن يرسي ركيزة فلسفية كبرى، تستند إليها سلسلة من النظريات الوسطى والصغرى ومجموعة من الافتراضات التي يمكن الإجابة عنها من خلال مقولات النظرية العليا[٢].

وقد حاول كل منظور أن يحدد طبيعة مناخ التعامل الدولي (فوضوية راسخة الجذور، أم تقسيم عمل دولي، أم تدافع مستمر) وتحديد وحدات التعامل الدولي الأساسية، وكذا إجراء عمليات فرز شاملة لأنواع

---

(١) د. نصر محمد عارف: نظريات السياسة المقارنة ومنهجية دراسة النظم السياسية العربية- مقاربة إبستمولوجية، ليبزج، جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، الطبعة الأولى ١٩٩٨، ص ٤٦ - ٤٧.

(٢) انظر: د. محمد وقيع الله: مداخل دراسة العلاقات السياسية الدولية، مجلة إسلامية المعرفة، السنة الرابعة، العدد الرابع عشر، ص ٧٣ - ١١١.

المشكلات الدولية، وتحديد ما يقع منها في نطاق المشكلات الحقيقية الأصيلة التي تلازم الطبيعة الاجتماعية للإنسان، وتشكل جزءاً من قَدَرِه الحتميّ الدائم.

وفي هذا الإطار يمكن التمييز بين مرحلتين رئيسيتين في إطار مراحل تطور علم العلاقات الدولية، كل منهما تشهد عدداً من الأطر العامة والمنظورات المعرفية لتحليل العلاقات الدولية، وذلك على النحو التالي:

المرحلة الأولى- ما قبل الحرب العالمية الأولى ١٩١٤:

في إطار استعراض كتابات أهم المفكرين الذين حاولوا بلورة نظرية عامة في العلاقات الدولية خلال هذه المرحلة، والأفكار الرئيسية التي أوردوها، يتم التمييز بين ثلاث مجموعات أساسية، أفرزت ثلاثة تقاليد فكرية مرتبطة بالظروف السياسية التي شكلت محاور دراسة العلاقات الدولية، وتتمثل هذه التقاليد فيما يلي[١]:

أولاً- الثوريون Revolutionists:

هم الأشخاص الذين يعتقدون في الوحدة الأخلاقية لمجتمع الدول أو المجتمع الدولي، وهم يدّعون أنهم يتحدثون باسم هذه الوحدة ويضعون على أنفسهم التزاماً لتفعيلها كهدف أول لسياستهم الدولية، وهم عالميّون، وتتسم نظريتهم الدولية بصفة تبشيرية. ومن أمثلة هؤلاء الثوريين: الثوريون الدينيون في القرنين السادس عشر والسابع عشر[٢]، والثوريون الفرنسيون، والثوريون الشُّموليون في القرن العشرين.

---

(١) Martin Wight, International theory; the three traditions, edited by Gabriel Wight and Brian porter, London, Leicester University Press, 199/, P. 7-24.

(٢) Chris Brawn, International Relations Theory: New Normative Approaches, New York, Simon & Schuster International Group, 1992, P. 223 - 227.

وقد كان الثوريون الدينيون في القرنين السادس عشر والسابع عشر من البروتستانت والكاثوليك، فقد أكد البروتستانت على أن تعبير (مجتمع الدول) الذي كان موجوداً آنذاك هو تعبير فاسد يحتاج إلى إصلاح، بينما سعى الكاثوليك إلى القضاء على الثورات وإعادة المجتمع الدولي المسيحي الأوربي.

ويسبق الثوريون العقلانيين والواقعيين تاريخياً، ويمكن اعتبارهم ممثلين للحضارة الغربية. وكما يقول داوينون في كتابه (الدين وصعود الثقافة الغربية) فإن ما يميز الثقافة الغربية عن حضارات العالم الأخرى هو صفتها التبشيرية، فهي تنتقل من شخصٍ إلى آخر من خلال سلسلةٍ مستمرة من الحركات الروحية، ويعدّ تغيير العالم مكوناً أساسياً من المثالية الأخلاقية للحضارة الغربية[١].

ثانياً- العقلانيون Rationalists :

ويركزون على قيمة عنصر التفاعل الدولي في ظرف تسيطر عليه الفوضوية الدولية، ويرون أن الإنسان على الرغم من أنه مخلوق يتسم بالتعطُّش للدماء وارتكاب الخطيئة، فإنه أيضاً عقلاني. والعقلانية نظرية تقوم على أن الضمير الإنساني هو مصدر المعرفة في حد ذاته، وقد كان للعقلانية أهمية معرفية منذ القرن السابع عشر، حين سعت لمعرفة سُبُل الحصول على المعرفة، وامتثال العقلانية مفهوماً روحياً أو تأملياً للكون.

ويصف "لوك" العقلانيين بأنهم رجال يعيشون معاً وفقاً للضمير الإنساني من دون وجود كيان أعلى مشترك أو حكومة مشتركة كما هو الأمر في حالة العلاقات الدولية، ويحمل العقلانيون الذين يمكن أن يُطلق

(١) C. Dawson, Religion and the Rise of Western Culture, London: Sheed & Word,1950, P.12.

عليهم أيضاً "طبيعيين" تقاليد القانون الطبيعي، إذ يدّعون أن القانون الوحيد للأمم هو قانون الطبيعة، وأن المعاهدات لا تشكّل قانوناً حقيقياً.

إن إطلاق مصطلح (عقلانيين) على هذا التقليد يعني أننا نربطه بعنصر الضمير الموجود في مفهوم القانون الطبيعي، والاعتقادُ في القانون الطبيعي هو اعتقاد في دستور عالمي أخلاقي مناسب لكل الأشياء الحية بما فيها الجنس البشري. وقد اتسم التفكير الأوربي بالعقلانية، إذ بدأ هذا التقليد أو الفكر العقلاني باليونانيين خاصة الرواقيين، ولكن الأهمية الحقيقية لهذا الفكر تنبع من أنه لم يكن قاصراً على الكاثوليك، ففي العصور الوسطى سلك المفكرون اليهودُ والعربُ هذا الطريق، وفي العصور الحديثة انتشر الفكر العقلاني بين البروتستانت، ومن أشهر المفكرين العقلانيين: توما الإكويني، وسواريز، وجروسيوس.

ثالثاً- الواقعيون Realists :

يركِّز الواقعيون على عنصر الفوضوية في العلاقات الدولية، ويؤكدون على سياسات القوة والحرب، والواقعية هي مفهوم مضاد للمثالية، ويقوم على أن الصراع موجود في العلاقات الدولية. وقد ارتبط مفهوم الواقعية في القرن العشرين بالعنف والخطيئة والمعاناة والصراع. ويرى الواقعيون أن الصراع والتنافس بين الدول القومية هو القاعدة وليس الاستثناء.

ومن أشهر المفكرين الواقعيين (مكيافيللي) الذي يعد أول من نظَرَ إلى السياسة (بعد اليونانيين) بدون فرضيات أخلاقية مسبقة، حيث ركز على ما يفعله الناس بالفعل، وليس على ما ينبغي أن يفعلوه.

ويوضح الجدول التالي الرؤى المتعددة لأنصار الاتجاهات الثلاثة فيما يتعلق بالموضوعات التالية: الطبيعة الإنسانية، التاريخ، والإجبار السياسي، المجتمع الدولي، العلاقات مع البرابرة، المصلحة القومية

والحقوق الدولية، الدبلوماسية وتوازن القوى، والحفاظ على التوازن والتفاوض والأمن الجماعي، والتغيير السلمي، ونزع السلاح والحرب الباردة، وأسباب الحروب وطبيعتها، والقانون الدولي، تلك الموضوعات التي يمكن في ضوئها بيان موقف كل منها من البعد الديني في دراسة وتحليل العلاقات الدولية:

جدول رقم (١)

الأطر المعرفية والفكرية لنظرية العلاقات الدولية

مداخل دراسة العلاقات السياسية الدولية - جوهر النظرية العليا في السياسة الدولية:

وحدات التحليل في السياسة الدولية

الإطار المعرفي الموضوع	مكيافيللي المكيافيللي الواقعيين Realists	جروسيوس الجروسي العقلانيين Rationalists	الكانتي الثورين Revolutionists	الكواكري
١) الطبيعة الإنسانية:	- متشائمة: التناقض الهوبزي	- الرجال في الحياة العامة كما هم عليه في الحياة الخاصة؛ بعضهم جيدون والبعض الآخر أشرار، وصعود شخص على حساب قمع آخر يعد من الأهداف الأولى لأي سياسة حقيقية.	- تفاؤلي: تناقض روسو.	

التاريخ:	- دائري وتكراري	- نحن لا نتوقع الكمال في هذا العالم ولكن الجنس البشري في الأوقات المعاصرة حقق بعض التقدم في علم الحكومة. "واشنطن".	- خطي: تقدم سريع.	
الإجبار السياسي:	- الحمد لله على وجود هذا النوع من الكُتّاب الذين لا يخبروننا عما ينبغي أن يفعله الناس وإنما عما يفعلونه في الواقع. "باكون". - القوة. - السياسة من أجل السياسة. - الأولوية للسياسة الخارجية.	- إن المهمة الكبيرة ليست في اكتشاف ما تفعله الحكومات وإنما فيما ينبغي عليها أن تفعله؛ لأنه لا توجد صفة ملزمة في مواجهة الضمير الإنساني. "أكتون". - السلطة. - السياسة من أجل الحياة الجيدة. -الأولوية للسياسة المحلية.	- قام الفلاسفة بتفسير العالم بطرق عديدة والهدف هو تغييره. "ماركوس". - الإكراه. - السياسة من أجل المبدأ. -الأولوية للأيديولوجية.	- الحب - إنكار السياسة.
٢) المجتمع الدولي:	- يتكون من مجتمعات مثالية - قوانين سياسات القوة - منقسم دائماً إلى منتصرين ومهزومين. - نظام للعداءات والتحالف.	- يتم التعبير عنه في المؤسسات الدبلوماسية.	- يتكون من رجال. - قوانين التقدم الاجتماعي: الروح التجارية، روح التنوير، الرأي العام العالمي.	-الأخوة الإنسانية

٣) العلاقات مع البرابرة:	- الحضارة من حقها أن تتوسع عن طريق الغزو. - البرابرة ليس لهم أي حقوق. - الاستغلال. - المساعدة من أجل دوافع إستراتيجية.	- الحضارة لها حقوق فقط في مجال التجارة السلمية وتغيير الدين - البرابرة لهم حقوق في إطار القانون الطبيعي . - الوصاية والمساعدة المشروطة. - المساعدة من أجل تشجيع الاستقرار والرخاء.	- المجتمع الدولي يشمل كل الجنس البشري. - من حق البرابرة أن يثوروا على الحضارة. - الاستيعاب والمساعدة غير المشروطة. - المساعدة من أجل ضمان تحالفات إيديولوجية.	
٤) المصلحة القومية:	- صراع مصالح - تحقيق أمنك يعني عدم تحقيق أمني - الوقاحة في مواجهة القوى الصغرى.	- صراع مصالح "تجانس مصطنع". - مصالحنا يقودها العدل "واشنطن". - إفساح المجال للقوى الصغرى، واستمرارية السياسة الخارجية.	- التضامن "التجانس الطبيعي" للمصالح . - مصلحة الجنس البشري. - الأولوية للحلفاء العقيديين وعدم استمرارية السياسة الخارجية.	
الحق الدولي:	- حق الأقوى.	- حق الوصاية - عدم التدخل	- حق الأيديولوجية. - عد التدخل كشكل للتدخل.	
٥) الدبلوماسية:	- رادع. - الاكتفاء الذاتي. - السياسي - الغريب لا يمكن أن يصدر حكماً.	- عقابية. - الاعتماد السياسي المتبادل - من حق الغريب أن يصدر حكماً.	- الإصلاحية. - إلغاء السياسة الخارجية - الاستقامة العقيدية للرأي تعطي حكماً صالحاً.	

توازن القوى:	- التوزيع الحالي للقوة. - أي توزيع ممكن القوة. - جانبي يحتاج إلى هامش للقوة.	- الوحدة والنفوذ. - مبدأ الانسجام. - توزيع القوة كمبدأ.	- الانعزالية الأخلاقية.	
الحفاظ على التوازن:	- الاستمتاع بميزة خاصة - الاستمتاع بالهيمنة.	- واجب خاص	- تفجير كل التوازنات "بيرك".	
التفاوض:	- الظروف الهادئة - التقلب السياسي. - الخوف والحقد. - التفاوض من منطلق القوة.	- الظروف الهادئة. - التعامل وفقاً لشروط متساوية. - الثقة المتبادلة. - توفيق المصالح.	- أهداف موضوعية - تقليل التوتر - الدبلوماسية المفتوحة - الإقناع الأخلاقي: القبول لدى الرأي العام العالمي.	
الأمن الجماعي:	- دعوة لكل الثعالب الأخرى أن تقص ذيولها (تشامبرلين). - المصالحة. - التهدئة.	- مأساة توازن القوى.	- نوع من الحملات الصليبية - العدل يسبق النظام.	
التغيير السلمي:	- الخضوع لتهديد القوة	- العقوبات - المقاومة	- ضروري حيث يتم المطالبة به من جانب الرأي العام العالمي.	
نزع السلاح:	- مستحيل لأنه يؤدي إلى تهديد توازن القوى الموجود -يفرض فقط بعد الهزيمة	- النظام يسبق العدل. - صعب لأنه يؤدي إلى تجميد توازن القوى القائم. - الأمن يسبق نزع السلاح	- نزع السلاح يسبق الأمن	

الحرب الباردة:		- الاحتواء - المحايدون يستحقون الاحترام	- التحرير. - المحايدون أعداء	
٦) أسباب الحرب:	- المصالح المتعارضة للدول.	- الغضب الطبيعي للرجال.	- عقول الرجال: تعليم مؤسس - عدم الانسجام: تحسين اقتصادي. - عدم المساواة. - العنصرية. - أداة للتاريخ. - حرب مقدسة "صليبية". - التحرير. - التعذيب.	
طبيعة الحرب:	- استمرارية السياسة - حرب وقائية - حرب غير محدودة - استسلام غير مشروط	- انهيار السياسة - الحرب العادلة. - مقاومة انتهاك الحقوق أو القمع - حرب محدودة. - التفاوض من أجل السلام. - الثورة شرط للسلام.		- عدم المقاومة.
٧) القانون الدولي:	- الإيجابية	- القانون الطبيعي.	- حقوق طبيعية: القانون الدولي هو أيديولوجية الوضع القائم.	
الأخلاقيات:	- معيار مزدوج: النفعية مقابل الأخلاقية - حق الدولة: تبرير بالضرورة وتبرير بالنجاح	- معيار مزدوج: العدل مقابل الإحسان. - اختيار الشر الأقل ليست كل الوسائل مسموحاً بها.	- يمكن القيام بشرٍّ بهدف أن يأتي بالخير. - الغاية تبرر الوسيلة.	- معيار واحد: الحب - افعل الخير بغض النظر عن النتائج.

المرحلة الثانية- منذ نهاية الحرب العالمية الأولى وحتى الآن:

شهدت الدراسة العلمية للعلاقات الدولية في القرن العشرين، بروز عدة منظورات ساد كلٌ منها مرحلةً من المراحل الفرعية التي مرَّ بها تطور هذه الدراسة، وتبلورت الاختلافات بين هذه المنظورات المتعاقبة، فإذا كانت صورة "سياسات القوى" قد عكست خبرة النصف الأول من القرن العشرين حتى العقد السابع، فإن خبرة الربع الأخير من هذا القرن قد أبرزت تغيرات هيكلية في السياسات الدولية أظهرت الحاجةَ إلى اتساع النظرة التحليلية للعلاقات الدولية، واقتضت النظرَ إلى العالم باعتباره نظاماً من التفاعلات التي يلعب فيها فاعلون آخرون، من غير الدول، دوراً مهمّاً حول موضوعات سياسية واقتصادية جديدة تخلق عملياتٍ جديدةً تتجه بالنظام نحو نوعٍ من التعاون والتكيُّف، وليس نحو العنف والصراع فقط ودائماً.

وأصبح التركيز في إطار الاتجاهات الحديثة في دراسة العلاقات الدولية على تناول السياسات الدولية من خلال ثلاثة محاور هي: الفاعلون الدوليون، نطاق وأولوية الموضوعات، العمليات الدولية، يتم - استناداً إليها- التمييزُ بين المنظورات الرئيسية وبعضها بعضاً.

وفي إطار المنظورات الكبرى التي برزت في إطار تحليل العلاقات الدولية، يمكن التمييز بين:

أولاً- المنظور المثالي The Idealist Paradigm :

ساد فيما بين الحربين العالميتين (١٩١٤- ١٩٣٩)؛ أي في الحقبة نفسها التي تأسست فيها دراسة العلاقات الدولية بوصفها علماً متخصصاً مستقلاً في الجامعات الغربية[١].

---

(١) يزعم بعض المؤلفين أمثال إيكهارت كرينهورف أن العلاقات الدولية بوصفها

وقد نَحَا المثاليون بدراسة العلاقات الدولية إلى تأكيد مكانة العقل والأعراف والمؤسسات الدولية بوصفها أدواتٍ لمنع الحروب والصراعات، ودعوا إلى عقد ولاء البشر لمصالح جماعية شاملة (common interests)، كما شجبوا ما يسمى "بسياسة الأمر الواقع"، و"سياسة توازن القوى" التي لم تحُلْ دون اندلاع الحروب الأوربية، والحرب العالمية الأولى[١].

ويستمد أنصار هذا المنظور رؤيتهم للعلاقات الدولية من الأديان السماوية، ومن التعاليم والفلسفات الإنسانية التي تهتم بوضع الضوابط والمعايير الأخلاقية العامة للسلوك الإنساني، وتركز على مخاطبة عقل الإنسان وقلبه، واستثارة الجوانب الخيِّرة في الطبيعة البشرية، بهدف الارتقاء بالسلوك الإنساني، والعمل على أن يأتي هذا السلوك متوافقاً مع القواعد الأخلاقية التي تحضُّ على قيم التعاون بدلاً من الصراع، وعلى السلام بدلاً من الحرب، وعلى العدالة بدلاً من الظلم، وعلى الحب والإخاء والكرم بدلاً من الكراهية والحقد والأنانية.

واستلهاماً لهذه القيم طرح عدد من المفكرين رؤى أو نظريات عن الحرب والسلام، أو اتخذوا مواقف مناهضة للاستعمار أو للنظم العنصرية، أو غير ذلك من ظواهر العلاقات الدولية المختلفة، ولم يتردد عدد من الأساقفة وعلماء اللاهوت في التنديد بالاستعمار، وتفنيد الأسس التي يقوم عليها من منظور ديني. بل ذهبت بعض المجالس المِلّيِة الكنسية

= علماً قد انبثقت عن مؤتمر الصلح الذي أعقب الحرب العالمية الأولى (١٩١٩)، والأصح أن يقال إن دراستها على أساس أنها علم مستقل بالجامعات الغربية قد بدأت في ذلك الأوان؛ لأن دراستها فى الكتب بدأت قبل ذلك بكثير.

(١) أبرز مفكري المثاليين هو الرئيس الأمريكي الأسبق ودرو ويلسون صاحب اقتراح إنشاء عصبة الأمم، وألفريد زيمرن صاحب كتاب The League of Nations and The Rule of Law، الصادر في ١٩٣٦.

إلى حدٍّ تقديم مساعدات مادية ومعنوية لدعم حركات التحرُّر في أمريكا اللاتينية. وفي المقابل، برزت رؤى ومواقف مماثلة مستوحاة من تعاليم الدين الإسلامي أو اليهودي أو من التراث الثقافي والأخلاقي لديانات غير سماوية أو حتى لفلسفات إنسانية عامة(١).

وهنا يرى نافعة ومعوض وعبد الرحمن أن رؤية وتوجهات هذا المنظور لا تعني أن رجال الدين وقفوا دائماً -وفي كل العصور- موقفاً منحازاً إلى جانب القضايا العادلة، أو أن الأديان والأخلاق ساهمت دائماً -وفي كل الأحوال- في التخفيف من حدة الصراعات الدولية، أو في دفع مسار العلاقات الدولية نحو التعاون ونبذ الحروب. فقد شهد التاريخ عدداً من الحروب والصراعات التي تدثَّرت بعباءة الدين؛ فاختلاف الأديان، بل اختلاف المذاهب داخل الدين الواحد، واختلاف المعايير الأخلاقية عموماً، كل ذلك جعل من الصعب الاتفاق على نظام أخلاقيّ عامّ، وقابل للتطبيق، أو يوصف بالعالمية، ينضوي تحت لوائه المتديّنون وغير المتدينين، المؤمنون والملحدون، أهل الشرق وأهل الغرب، أو أهل الشمال وأهل الجنوب(٢).

ثانياً- المنظور الواقعي The Realist Paradigm :

انهارت آمال المثاليين باندلاع الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩ - ١٩٤٤)، وظهور نظريات مناقضة بدأت التأسيس الجديد للمذهب الواقعي. وكان ظهور كتاب (السياسة بين الأمم: الصراع من أجل القوة

---

(١) Chris Brawn, International Relations Theory: New Normative Approaches, New York, Simon & Schuster International Group, 1992, P. 223 - 227.

(٢) د. حسن نافعة، د. جلال معوض، ود. حمدي عبد الرحمن: مقدمة في علم السياسة - الجزء الثاني: الدولة والعلاقات الدولية، القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ٢٠٠١/ ٢٠٠٢، ص ١٩٥ - ١٩٧.

والسلم)[١] لهانز مورجنثو، بمنزلة البداية الصلبة لتأسيس نظريات جديدة هيمنت على دراسة العلاقات الدولية، وأثّرت تأثيراً بالغاً في مؤسسات صُنْع قرارات السياسة الخارجية في الدول الغربية كافّة.

ومنذ ذلك الوقت حتى بداية الستينيات[٢] هيمن المدخل الواقعي، وأصبحت أية دراسة ذات مغزىً تنطلق من أرضية الواقعيين وتستلهم مسلماتهم الأولى، ولا مانع من التجديد، حتى وإن بدا في شكل انتقال نظري، كالذي قام به (كينيث والتز) الذي أسس (مبدأ الواقعية الجديدة) أو (الواقعية البنيوية)، في كتابه (نظرية السياسة الدولية).

وقد ورث الواقعيون نزعة الشك العميقة لدى مكيافيللي[٣]،

---

(١) ظهر الكتاب في ١٩٤٨ ولكن يمكن الإشارة إلى كتابين سابقين على هذا الكتاب مهدا لظهوره هما كتاب:

America's Strategy in World Politics: The United States and the Problem of Power لمؤلفه Nicholas John (Mcclur - Phillip) 1942.

والآخر لمورجنثو نفسه بعنوان:

Scientific Man Versus Power Politics, Chicago University Press, 1946.

(٢) في تقدير هولستي: "أنه حتى عقد السبعينيات كانت التقاليد البحثية للمدخل الواقعي تهيمن هيمنة كاملة على كل الكتب الدراسية في العلاقات الدولية في الجامعات الأمريكية". انظر:

- Holsti, KJ.The Dividing Discipline: Hegemony and Diversity in International Theory (Unwin Hyman) Boston, 1985, p.11.

هذا بينما يؤكد جون فاسكويز أن ٩٠٪ على الأقل من الدراسات التي تنجز في حقل العلاقات الدولية في الولايات المتحدة تستخدم مسلمات المدخل الواقعي وتقاليده ومناهجه، انظر:

- Vasquez, John A. ,The Power of Power Politics: An Empirical Evaluation of the Scientific Study of International Relations, New Brunswick, N.J. (Rutgers University Press) 1983, pp. 162 - 170.

(٣) كان ميكيافيللي يوصي (أميره) بأن يحذر أكثر ما يحذر من أي دولة أو إمارة يسهم في تقويتها؛ لأنها حينئذ ستنقلب عليه بالعدوان، وأن يجرد أية دولة أو =

وهوبز[1]، وروسو، الذين تصوروا أن حالة عدم الثقة هي الحالة التي تسود بين الدول، فلا أحد يثق بالآخر؛ ومن ثم فلابد أن يأخذ كل طرف احتياطاته تحرزاً لأي خطر أو هجوم من الآخرين، سواء أكانوا أصدقاء أم أعداء. ولا يمكن، والحال كذلك، أن يُوثَق حتى بإمكانية وفاء الآخرين ممن تدخل الدولة معهم في أحلاف أو مواثيق مكتوبة.

ويؤكد الواقعيون أن هذا هو جوهر العلاقات الدولية، منذ تأسست الدولة القومية الحديثة بعد صلح وستفاليا (١٦٤٨م) الذي وضع حداً

= إمارة يفتحها نهائياً من السلاح، وأن يجرد من السلاح، حتى الطابور الخامس الذي ساعده على الفتح، وأن يبقي الدولة الجديدة مجزأة خَرِبة دون قلاع أو حصون، حتى لا تفكر في الثورة عليه. (راجع: نيقولا مكيافيللي: الأمير، ترجمة فاروق سعد، بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢م، ص ١٦٩).

(١) يعد توماس هوبز صاحب النفوذ الأعمق في أذهان المنظّرين الواقعيين؛ وذلك بسبب البناء النظري القوي لكتابه التنين (The Leviathan) الذي تحدث فيه عما سمَّاه حربَ الكلِّ ضد الكلّ، قائلاً إن سعي الفرد المستمر طلباً للقوة يصطدم حتماً بسعي الآخرين؛ وذلك لأن كل فرد من أفراد المجتمع لا يضع اعتباراً لقيم أخرى تعلو قيمة القوة والخير الشخصي. فالخير بهذا المفهوم القاصر هو كل ما يؤدي إلى رفعة الذات وانتفاخها بالمجد. وأما الشر فهو كل ما يجهض تلك الأماني الشخصية، ويورد المرءَ موارد الحرمان أو الدمار. وبناءً على ذلك لا يمكن أن تكون حياةُ الناس إلا حياةَ صراعٍ ضارٍ عنيف لا رحمة فيه ولا هوادة، ولا تضحية من فرد يقدمها في سبيل فرد آخر أو في سبيل المجموع. فالكل مهموم بطلب القوة والمال والرفعة والمجد، وكل فرد مستعدٌّ لتدمير الآخرين إذا تضارب مسعاه مع مساعيهم. وهكذا فحياة الإنسان في حالة الطبيعة هي حياة الغاب في الصميم، ولابد من وجود الدولة لحفظ الأمن. أما حياة الدول وتصارعها في المسرح العالمي فهي أيضاً حياة الغاب في الصميم، وذلك مع فقدان المؤسسة الحاكمة للعالم، راجع أفكار (هوبز) عن حالة الطبيعة و(حرب الكل ضد الكل) في:

Hobles,Thomas: The Leviathan,Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 88 -90

للحروب الدينية الأوربية. وعلى الرغم من أن تجربة العلاقات الدولية التي ينطبق عليها ذلك المثال، هي تجربة أوربية، حيث لم تنضم إليها الدول الشرقية، وكذا الولايات المتحدة، إلا حديثاً جداً، ولم تكن تلك الدول سوى هوامش وملحقات للمركز الأوربي، إلا أن أنصار المنظور الواقعي جعلوا من تلك التجربة نموذجاً للواقع الإنساني قاطبة.

حيث يرى مورجانثو أن السياسة الدولية هي صراع في سبيل القوة؛ لأن القوة سبيل كل أمة من أجل البقاء والنمو، ويرى أن توازنَ القوى هو السبيل لإدامة السلم، وأنه لا سبيل إلى تطبيق القوانين والمُثُل الخلقية في ساحة العلاقات الدولية، وذلك فيما عدا ما يتطابق من تلك القوانين والمُثُل مع مصالح الطرف الأقوى. ولذلك فإن على قادة الدول أن يركزوا على الاعتبارات الأمنية التي تصون مستقبل بلدانهم لا على مجرد المطالب والقيم القانونية والأخلاقية، كما يجب التمييز بين (الحقيقة) التي هي (القوة)، و(القيم) التي هي مجرد مُثُل يوتوبية، والاعتراف لكل أمة بمحصول قوتها فقط لا بمحصولها القيمي والديني والفكري[١].

وقد أُعطي موضوعُ "القوة" هذا التقديرَ الكبيرَ بسبب ملاحظة الواقعيين غيابَ الحاكمية العالمية العليا التي يمكن أن تقوم بكبح الفوضى، حتى جاء (كينيث والتز) بنظرية النظام الدولي (System theory of international politics)، والتي تقوم على أن شكل النظام الدولي يختلف اختلافاً بيّناً عن شكل النظام الداخلي للدولة القومية. فالنظام الدولي يقوم على وحدات ومؤسَّسات مستقلة (Sovereign states) لا تربط بينها علاقات رئيس ومرؤوس، ولا تحتكم إلى منظومة واضحة من

---

(١) Morgenthau, Hans: Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace, New York: Khopf, 1973, pp. 4-15.

القوانين ذات القوة النافذة؛ ولذلك فإن كل دولة تعتمد على نفسها في تحقيق أمنها في حالة شيوع الفوضى في العالم[١].

ويرى الواقعيون أن وحدة التعامل على المستوى الدولي هي الدولة-القومية فقط، وقد ظلت كذلك منذ اختتام الحروب الصليبية الأوربية بحرب الثلاثين عاماً التي تمخضت عنها اتفاقية صلح وستفاليا عام ١٦٤٨م، التي أنهت وجود الإمبراطورية الرومانية، وقوضت السلطة العالمية التي كانت متجسِّدة في سلطان البابا، الذي كان أشبه بحكومة عالمية على مستوى أوربة، وأنهت شتات (دول المدينة City-States)، والمقاطعات الصغيرة التي تناثرت بالمئات على الجغرافية الأوربية، وكان من نتائج تلك التحولات الحاسمة ظهور الدولة-القومية ذات السيادة (Sovereign State) بوصفها وحدة سياسية ذات فاعلية على المستوى القومي الداخلي وعلى المستوى الدولي كذلك.

فالمؤثر الأكبر في اتجاهات العلاقات الدولية هي الدولة/ القومية، ولا يعتبر قادة تلك الدول إلا مجرد ممثلين لدولهم، ولا ينظر للمنظمات الدولية إلا على أنها تكوينات صورية تستمد قوتها من اشتراك الدول في تسيير شؤونها، فالدولة هي الكيان الوحيد المستقل الذي يملك المشروعية القانونية، كما يملك مصادر القوة التي تمكنه من تنفيذ إرادته.

وتمثل نظرية (ميزان القوى) أهم نظريات الواقعيين، وتشير -في شكلها الكلاسيكي- إلى أن توازن القوى إنما هو ضمانة لتحقيق السِّلْم، فإذا اختلَّ الميزان لمصلحة دولة ما فإنها هي التي تتجه إلى إعلان الحرب، وتشير -في شكلها المعاصر- إلى أن هناك صلة قوية بين معدل النمو الاقتصادي والقوة والحرب، فطبيعة النمو الاقتصادي وسرعته

---

(١) Waltz, Kenneth: Theory of International Politics, New York: Random House, 1979, pp. 88 - 99.

يزيدان من مقدرات الدول، وذلك من شأنه أن يؤدي إلى وقوع الصراع ونشوب الحرب بين الدول(١).

ويرى الواقعيون أن الحرب هي قَدَرُ الإنسان الأبديّ، فالسلام مطلوب دائماً، ولكنه مطلب عسير التحقيق؛ لأن حالة الحرب (state of war) هي الوضع الطبيعي، فبدلاً من شجب الحرب وبيان أضرارها بالجنس البشري، وبدلاً من صرف الجهود في الدعوة إلى السلام، يجب التركيز على دراسة ظاهرة الحرب للخروج بقوانين موضوعية عامة عن قضايا القوة النسبية، والتحالفات الدولية، والاحتواء (Containment)، والأداء الدبلوماسي، وأسباب اندلاع الحروب، ومحاولة التنبؤ بلحظات اندلاعها وبما يعقبها من تسويات وأوضاع.

ولذلك يهمش الواقعيون القانونَ الدوليَّ، ويجرّدون العلاقات الدولية من كل مضمون أخلاقي أو اعتبار قيمي؛ لأن الحرب والسعي إلى اكتساب القوة لا يعرفان أيّاً من تلك الاعتبارات، فالأخلاق عُمْلة فاسدة في هذا المجال؛ وبتعبير كيسنجر: "فإن الأخلاق لا حساب لها هنا morality should not figure in"(٢).

وهنا يرى د. إسماعيل صبري مقلد أن هذا المنظور كان أكثر صراحة من غيره في تناوله لحقائق السياسة الدولية؛ فقد أراد أن ينزع عن السلوك الدولي كل الأقنعة، ليضعه في دائرة الضوء، وليكشف عنه كل دوافعه المحرِّكة، ويردها إلى حقيقة أساسية؛ هي القوة في علاقتها بالمصلحة القومية مهما كانت التسميات التي تُطلق عليها، وهذا ما دفع (كينيث تومبسون) إلى القول بأن الصراع على القوة يمثل حقيقة تتجاوز المعتقدات

---

(١) Organski A.F. K and Jack Kugler: The War Ledger, Chicago: Chicago University Press, 1980 p.8.

(٢) Kissinger, Henry: American Foreign Policy, New York: Norton Co.m 1977, p54.

الفردية، والنظريات الأيديولوجية، والأحزاب السياسية، وأشخاص الحكام في الدول الرأسمالية والشيوعية على السواء، وأن القوة هي عَصَبُ السياسة الدولية وصميمها(١).

ثالثاً- المنظور العالمي The Global Paradigm :

تم تدشين المنظور العالمي بالكتاب الذي حرَّره كل من روبرت كوهين وجوزيف ناي بعنوان(٢) : Transnational Relations and World Politics ، الذي ضم مجموعة من المقالات التنظيرية لنخبة فكرية جديدة (ستانلي هوفمان، ورتشارد مانسباش، وبيل فيرجسون، ودونالد لامبتر، وغيرهم) تصدت لمواجهة المدخل الواقعي بتقاليده البحثية العتيدة، ومقولاته الصُّلبة، فضلاً عن مسلماته الفلسفية الأولى عن حالة الطبيعة الإنسانية.

ويؤكد أنصار المنظور العالمي على أن مناخ العلاقات الدولية هو أقرب إلى حالة "الاعتماد المشترك" منه إلى حالة الفوضى والحرب، فهناك نوع من النظام الدولي أخذ في الاتساع والتكامل، وهو في طريقه إلى أن يفرض نفسه بوصفه نوعاً من العُرف والقانون الدولي المقبول طواعيةً من جميع الدول، فمعظم اهتمامات الدول في سياستها الخارجية أصبحت تنصبُّ على قضايا التطور التقني والاقتصادي، وذلك على حساب القضايا الأمنية؛ مما أدى إلى بروز مناخ من التفاهم والتعاون بين الدول، وعلى التخفيف من حدة الاستقطاب والاستعداء فيما بينها.

وتبدو حالة "الاعتماد المشترك" أكثر ما تبدو على الصعيد العسكري، متمثلة في حالة الردع النووي المشترك، حيث تعتمد كل دولة

(١) د. إسماعيل صبري مقلد: نظرية العلاقات الدولية، الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، ١٩٨٥.

(٢) Keohane, Robert and Joseph Nye: Transnational Relation and World Politics, Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press, 1977.

من الدول النووية على الأخريات لترسيخ حالة منع استخدام القوى النووية، وتلك غاية استراتيجية مشتركة بين كل الدول التي تمتلك السلاح النووي، حيث تدعو إلى انتهاج سياسة مشتركة باتجاه تقليص ميزانيات الصرف العسكري وخفض سباق التسلح(١).

ويرى هؤلاء أن مثل تلك الحالة على الصعيد الاقتصادي يمكن أن تتحقق مع تواصل التطور التقني في وسائل الإنتاج والاتصال، الأمر الذي سيقود إلى تشابك حقيقي في المصالح الدولية، وانفتاح كامل للأسواق القومية لتجارة الدول الأخرى وبضائعها، ويقلل - من ثَمَّ - من دواعي التوتر واحتمالات اندلاع الحروب(٢).

ويرون أن التقدم الاقتصادي -حتى لو ساد العالم بأكمله- لا يمكن أن يقوم تلقائياً ببسط السلام، ولا يمنع الانفجارات العسكرية الخطرة، ولكن يمكن توطيد أسس السلام ببذل مزيد من الجَهْد تجاه ضبط التسلح، وتشييد مزيد من مؤسسات التعاون على المستوى الدولي، ووضع مجموعات من الإجراءات والقوانين الكفيلة بحسم النزاعات، ورصد طويل الأمد لمصادر مالية ضخمة بغرض مساعدة الدول الصغيرة اقتصادياً، وتأمين أوضاعها عسكرياً(٣).

فالمطلوب هو إخضاع السياسة العالمية لإطارٍ مؤسسي، وإعطاء المؤسسات المنبثقة عنه نفوذاً أكبر لقيادة العالم نحو آفاق الاعتدال

---

(١) Sprout, Harold and Margrate Sprout: Toward a Politics of Planet Earth, New York: Van Nostrand Co., 1971, p. 406.

(٢) Rose Larnce, Richard Wan:Trade and Interdependence in Interdependence and Conflict in World Politics, edited by James N.Rosenau et al (A vebery) Brookfield, 1989, p. 49.

(٣) Hoffman. Stanley: Primacy or World Order: American Foreign Policy Since The Cold War, New York: Mc Graw - Hill, p. 190 -191.

والتعاون والسِّلم والرفاهية، ويرون أنه يمكن البدء بتشييد النظام الدولي، وأن الوقت الحالي هو الوقت الأنسب؛ بسبب ما انتهى إليه وضع العالم فعلاً من مستوى معقول من الاعتماد المشترك(١).

ويرى أنصار (المنظور العالمي) أن الاتجاه نحو مزيد من التعاون الدولي والاعتماد المشترك، ينفي مقولة إن الدولة/ القومية هي وحدها وحدة التعامل، فإذا كانت الدولة القومية ستستمر فاعلاً أساسياً في العلاقات الدولية، فإن ثمة تطورات عظمى جعلت نفوذها يتناقص إلى حدٍّ بعيد، وكثير من الأحداث العالمية زعزعت مفهوم سيادة الدولة واستقلالها بصنع قراراتها(٢).

أما عن المشكلات الرئيسية في العلاقات الدولية فيرى أنصار (المنظور العالمي) أنها تتمثل في تلك التي تواجه الجنس البشري بأسره، والتي يحدثها ويزيد من خطورة وقعها تسارعُ التقدم التقني الحديث؛ مثل: مشكلات عدم التوازن البيئي التي تهدد مستقبل العيش على الكوكب الأرضي، ومشكلات تناقص موارد الطاقة بسبب الاستنزاف المتواصل لتلك الموارد المحدودة، ومشكلات نقص الغذاء مع تزايد السكان، وتفاقم المجاعات، هذا فضلاً عن مشكلات حقوق الإنسان التي يتواصل انتهاكها في كثير من الأقطار، ويمتنع العالمُ عن التصدي لها بسبب تمتع حكومات الدول القومية بحق السيادة الذي يخولها أن تفعل بمواطنيها ما تشاء.

وإذا كان هذا عن المنظورات الرئيسية التي ظهرت في إطار العلاقات

---

(١) Hume, David: A Treatise of Human Nature, London: Book III of Morals, Fontana / Collins, 1974.

(٢) انظر مقدمة روزناو بعنوان: "Political Science in a Shrinking World"، لكتاب:
James N. Rosenau (edit), Linking Politics, (New York: Free Press, 1989), p.2.

الدولية، فإن هناك عدداً من الأطر المعرفية التي لم تحقق الانتشار الواسع الذي حققته هذه المنظورات، كالمنظور الفلسفي، والقانوني والاقتصادي[١]، ومع هذا التعدد يأتي التساؤل عن موقع البعد الديني في تحليل العلاقات الدولية، سواء في ثنايا مقولات هذه المنظورات، أم في إطار غيرها من التيارات الفكرية التي شهدها تطور علم العلاقات الدولية.

(١) د. حسن نافعة (وآخرون)، مصدر سابق، ص ٢٠١ - ٢١٢.

المبحث الثالث
موقع البعد الديني في دراسة العلاقات الدولية

بالرغم من أن الدين لم يؤدِّ دوراً مهمّاً في التوجهات التي سادت دراسة العلاقات الدولية في الفترة منذ الخمسينيات وحتى أواخر السبعينيات، إلا أن مراجعة الكتابات الغربية في المرحلة التالية توضح أن هناك تزايداً في الاهتمام بدراسة دور الدين في تحليل العلاقات الدولية[١]، بل لقد جعل بعضهم من الدين[٢] أحد مصادر الإبداع النظري في العلاقات الدولية التي يمكن أن تساعد على بلورة نظرية لاختبار فروض معينة في الواقع[٣].

---

(١) Chris Brawn, International Relations Thory: New Normative Approaches, New York, Simon & Schuster International Group, 1992, P. 223 - 227.

(٢) رغم التعدد في المفردات ما بين "الدين" أو "القيم" أو "الأخلاق" أو "الثقافة" أو "الحضارة" فإنها في الغالب الأعم من الأدبيات الغربية في العلاقات الدولية، يقصد بها الجوانب المعنوية التي تحكم هذه العلاقات، ولم يتم التمييز بينها بالصورة القاطعة في إطار هذا الحقل، بل كانت هناك حالات يتم فيها استخدام هذه المفاهيم كمترادفات، كل منها يمثل بديلاً للآخر.

(٣) ثمة عرض نقدي لدراستين هامتين في هذا المجال، أعده د. عبد الخبير عطا:
- إ. م. بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربة، ترجمة د. عزّت قرني، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٦٥ ربيع الأول ١٤١٣هـ/ سبتمبر ١٩٩٢م، عرض نقدي، مجلة الفكر الإسلامي، عدد ١٢، صفر ١٤١٤هـ، يوليو ١٩٩٣م، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٣٢.
- روبرت م. أجروس، جورج ن. ستانسيو: العلم في منظوره الجديد، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، سلسلة عالم المعرفة، عدد ١٣٤ =

وقد ارتبط تحليل البعد الديني في مرحلة من مراحل تطور العلاقات الدولية، بدراسة وتحليل القيم، حيث أشار عدد من الباحثين والمحللين إلى أن فكرة القيم في العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية تتنازعها مدرستان:

الأولى- ترى أنه من العبث التمسك بقيمٍ في عالم السياسة الدولية الذي لا يعرف إلا المصلحة، وأن تمسك دولةٍ بالأخلاق يعني استسلامها في موقفٍ ما للطرف الآخر الذي لن يتبع قواعد السلوك نفسها، وفي هذا الإطار يعتقد مورجنثو أن الأخلاق ضرورية في العلاقات الدولية، ولكنه يناهض المبرِّر الأخلاقي للسياسة الدولية، وهو ما يسميه بـ(أيديولوجية الأخلاق)؛ أي إن المبادئ الأخلاقية تخفي وراءها المصالح الخاصة، كما يدين الإطلاقية الأخلاقية Absolutism Morale ويسميها "بالنزعة العاطفية Sentimentalism"؛ لأنها تغطي طبيعة "السياسي" وتركز فقط على القيمة الأخلاقية على حساب القيم الأخرى.

ويرى أنه يمكن عن طريق توازن القوى، تحقيق النظام والاستقرار للجميع، وإيجاد حالة تخلو من صراعات مسلحة، أي إن الأمر يتطلب أخلاقية المسؤولية و(المصلحة العليا للدولة) أي للدولة ولمواطنيها. وعلى القادة أن يكونوا أخياراً إذا أمكن، وأشراراً إذا استدعت الضرورة ذلك[1].

= جمادى الآخرة ١٤٠٩هـ/ فبراير ١٩٨٩م، عرض نقدي، مجلة الفكر الإسلامي، عدد ١٢، صفر ١٤١٤هـ، يوليو ١٩٩٣م، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص ٣٢-٣٣.

(١) اكزافييه غيّوم: العلاقات الدولية، ترجمة: د. قاسم المقداد، الفكر السياسي، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، الموقع الإلكتروني، عدد ١١ - ١٢، يوليو ٢٠٠١.

الثانية- ترى أن الحديث عن القيم لا يعني تجاهل الواقع، بل ترشيده حتى لا ينغمس العاملون في المجال السياسي في الحسابات البراجماتية الوقتية متجاهلين السؤالَ الملحَّ عند وضع السياسة الخارجية: من نحن؟ ماذا نريد أن نكون؟ وينتمي إلى هذه المدرسة عدد من الباحثين الغربيين الذين يوضحون أهمية دور القيم في التفاعلات الدولية، ومن بينهم:

١- ستانلي هوفمان Stanley Hoffmann:

يرى أن مسألة القيم في السلوك الخارجي تكمن أهميتها في حجم الواجبات والحقوق أو المسؤولية التي تقع على الفرد، وأن المسألة الأخلاقية الدولية أثارت تساؤلَيْنِ دار حولهما البحث، وهما: هل هناك خيار قيمي في العلاقات الدولية؟ وإذا كان هناك، فما هي حدود هذا الخيار؟

وانتهى إلى أنه لا توجد شريعة عالمية تحكم سلوكَ الدول الخارجي، بل تحكمها الأنانيةُ، ويلفت النظر إلى صعوبة وجود قيمٍ معينة في عملية صنع القرار في ظل العوامل الذاتية؛ مثل تفاوت إدراكِ صانع القرار من شخص لشخص، ومن دولة إلى الأخرى، ويذهب إلى أن هناك هرماً من القيم، قاعدته قيم الفرد، ثم قيم الجماعة، ثم قيم صانع القرار الذي يحتل قمة الهرم، ويرى أن إشكالية (نسبية القيم) تبقى مطروحة في التفاعلات الدولية.

٢- ناي وشلزنجر (Nye Joseph S & Arthur M. Schlesinger):

وطرحا قضية العلاقة بين الأخلاق والجماعة الدولية، ويظنان أنه من الخطورة بمكان قياس الأخلاق الدولية على الأخلاق الفردية؛ وذلك لعدة أسباب: اختلاف أوضاع وظروف الدول عن الأفراد، وأن موضوعات

السياسة الخارجية يصعب تصنيفها من حيث (جيد) و(سيئ)، بل هي أقرب إلى (مناسب) و(غير مناسب)، كما أنه لا يوجد إجماع أخلاقي دولي كما هو الحال داخلياً، كما أن هذا سيضيف مشاكل إلى السياسة الخارجية لأي دولة، حيث ستبدأ في تقويم سياسات الدول الأخرى أخلاقياً وتنشغل بتصنيفها إلى دول أخلاقية وأخرى غير أخلاقية، مما سيترتب عليه مشاكل عديدة، كما أن هذه النظرة الأخلاقية سوف تعرقل العمل الدبلوماسي الذي هو في جوهره توفيق بين المصالح.

٣- أرنست هاس Ernest Haas:

يرى أن الدول لن تتصرف كأفراد، وأنَّ قياس السلوك الدولي على السلوك الفردي ليس مجدياً، لكن هذا لا يعني أن نطرح مسألة الأخلاق جانباً. ويقترح ضرورة دراسة العناصر المتشابهة في النظم الأخلاقية المتعارضة أو المتصارعة، كما يرى أنه يجب التأثير في الحكومات بهدف الوصول إلى أخلاقية عالمية Cosmopolitan Morality، وهذا يتطلب التعرُّف على المستوى الدولي بشكل يسمح بتوقع التصرفات المتبادلة بين البدائل الاستراتيجية بشكل لا يستبعد أيَّ بديل منها، كما أنه اعتماداً على المنفعة الذاتية يمكن بلورة هذه الأخلاقية العالمية، ويصبح الردع ذاته أخلاقياً إذا استخدم في المدى المتوسط كسياسة لتغيير الإدراك العدائي بين الأطراف المتصارعة على المدى البعيد.

ومن هذين التيارين، يمكن الوقوف على عدد الملاحظات الأساسية:

١- إنه نظراً للاختلافات الفكرية بين الباحثين المؤيدين لأهمية دور الدين (بأبعاده المختلفة ومنها القيم) في العلاقات الدولية، فليس هناك تعريف مشترك لما هو (أخلاقي) كإطار عامٍّ للتحرك الدولي، أو حدٌّ أدنى من الاتفاق حول (ماهية القيم) التي يمكن أن تحكم العلاقات الدولية.

٢- يثير البعد الديني في العلاقات الدولية قضية العلاقة بين الأخلاق الفردية والأخلاق الجماعية الدولية، وإمكانية قياس كل منها على الأخرى، وإثارة مشكلة القياس الجماعي والفردي ترتبط بغياب التنظيم الجماعي في الثقافة المسيحية المستمدة من الدين المسيحي. أما الإسلام فقد نظم الاثنين كلاً على مستواه؛ فلا توجد حاجة للقياس والخلط، فهناك الاثنان وكل منهما له قواعده.

٣- إنه مع اعتراف البعض بأهمية القيم في السياسة الخارجية إلا أنهم يؤكدون أنه لا توجد مبادئ مجردة وعالمية (إلا في بعض الحالات الاستثنائية) تحكم السياسة الخارجية.

٤- يرى بعض المؤيدين للاهتمام بالبعد الديني في تحليل العلاقات الدولية أن الانتقال المنهجي يكون مما هو قائم إلى ما يجب أن يكون وليس العكس، فأخلاقية صانع القرار هي أخلاقيةٌ مسؤوليةً وليست أخلاقيةً اقتناعاً؛ أي إن ما يقتنع أو يؤمن به السياسي يجب أن يخرج إلى حيز الواقع بعد مروره بحساب التكلفة، فما هو جيد في الحسابات السياسية يرتبط بما هو ممكن[(١)].

إلا أن التطورات التي شهدها العالم المعاصر وخاصة مع انتهاء الحرب الباردة، وسقوط المعسكر الشيوعي الذي عرف بطبيعته الإلحادية وتغييبه للجانب الديني والقيمي، كانت دافعاً لتصاعد التيارات الفكرية المنادية بإعادة الاعتبار للأبعاد الدينية والقيمية في دراسة العلاقات الدولية، وأصبح هناك ما يمكن أن نطلق عليه -ولو بتحفظ- المنظور

---

(١) د. ودودة بدران: دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية في: مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، ضمن: د. نادية محمود مصطفى (وآخرون)، المقدمة العامة لمشروع العلاقات الدولية في الإسلام، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٦، ص ٨٢ - ٩١.

الديني The Religious Paradigm في دراسة وتحليل العلاقات الدولية[١].

ومن ناحية أخرى، فإنه من الصعب -من وجهة نظر الباحث- تجاهل تأثير المعتقدات الدينية التي يؤمن بها العديد من الباحثين على ما ينادون به من مقولات، وما يضعونه من مداخل واقترابات تحليلية في مختلف جوانب المعرفة الإنسانية، ومنها علم العلاقات الدولية، وفي هذا الإطار، يأتي التأكيد على التأثير الكبير للديانات السماوية (اليهودية، المسيحية، الإسلام) في قطاع عريض من الباحثين والمحللين، في حقل العلاقات الدولية، وأن جانباً كبيراً من مقولاتهم الفكرية والتحليلية، إنما تجد جذورها في المعتقدات الدينية التي يؤمنون بها.

ويستخدم هؤلاء الباحثون تصورات دينية وقيمية في تحليلاتهم، مؤكدين أن تأثير الدين في العلاقات الدولية، ليس بجديد، فالمعتقدات والاعتبارات الدينية كانت وراء أعمق الأحداث والتحولات السياسية العالمية (كالفتح الإسلامي، والحروب الصليبية، والحروب الأوربية في القرون الوسطى)، ولم يكن إقصاء الدين عن الحياة السياسية خلال القرون الأخيرة حائلاً دون تسرب الدوافع الدينية إلى العمل السياسي[٢].

فقد شهد النصف الثاني من القرن العشرين بروز الدوافع الدينية بروزاً واضحاً في العمل السياسي العالمي، وتمثل ذلك في العديد من

---

(١) انظر: د. عبد الخبير عطا، وآخرين: نحو منهاجية اجتهادية في فقه الإقلاع والتجاوز الحضاري - فقه السياسة الشرعية بين الضروريات والمجالات والضوابط، المؤتمر الدولي عن علوم الشريعة في الجامعات، عمان، جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٦-١٩ ربيع الأول ١٤١٥هـ، ٢٣-٢٦ أغسطس ١٩٩٤.

(٢) انظر: د. عبد الخبير عطا: الصراع على موقع القيادة الروحية، ثالوث الأصولية السياسية ومستقبل النظام الكوني، رؤية مقارنة؛ القيم والنظم وأساليب التعامل، أسيوط، مكتب الآلات الحديثة، ١٩٩٠.

المؤشرات لعل أوضحها قيام عدد من الدول على أسس دينية (باكستان وإسرائيل)، وكذلك تعدد الجماعات والتيارات الدينية العابرة للقوميات، والتي لم تقتصر على ديانة بذاتها، بل شملت كل الديانات السماوية، فيما عرف بالمدِّ الأصولي أو (الصحوة الدينية) سواء في المسيحية أو اليهودية، أو الإسلام، بل كذلك في العديد من المعتقدات الفلسفية كالهندوسية والكونفشيوسية والبوذية والشنتية، وتصاعد تأثير هذه الجماعات في صياغة وتشكيل السياسات العالمية[١].

وفي إطار هذا المنظور يمكن التمييز بين ثلاثة مداخل أساسية، ارتبط كل منها بديانة محددة، مع الأخذ في الاعتبار باحتمالات التداخل بين هذه المداخل، في ظل ما ينادي به البعض من تراث حضاري مشترك، وموروث ثقافي متشابك:

أولاً- المدخل الصهيوني:

يمكن التمييز في إطار المرتكزات التوراتية التي تحكم الفكر السياسي المعاصر، بين مجموعتين من المرتكزات:

الأولى- تلك التي نشأت عليها دولة إسرائيل، والتي تشكل جوهر العمل السياسي لكل التيارات والقوى الفكرية والسياسية الإسرائيلية، فالجميع توراتيّون يتوافقون على مصلحة إسرائيل العليا ويعملون متّحدين للوصول إلى غاياتهم السياسية الدينية، وتتمثل هذه المرتكزات التوراتية فيما يلي:

- إنَّ اليهود هم شعب الله المختار، وإن إسرائيل هي أمة الله المفضلة، وإن الشعوب الأخرى يجب أن تكون عبيداً لهم، وهم -أي الآخرون- من الضالين عن معرفة الله.

---

(١) Jeff Haynes, Religion In Global Politics, Long man, 1998.

- إنّ القدس مدينة يهودية، وهي عاصمة أبدية لدولة إسرائيل لأجل تحقيق الوعد التوراتي بظهور المخلِّص (المسيح).
- يجب تدمير كل الأبنية والأماكن غير المقدسة؛ سواء في القدس أو خارجها؛ أي الأماكن غير اليهودية.
- إن بناء الهيكل أمر أساسي وضروري لأنه لا قُدْسَ دون الهيكل.
- إن دولة إسرائيل هي دولة كل اليهود المنتشرين في كل أنحاء العالم، وهي قد وُجدت بأمر إلهي تحقيقاً للنبوءة التوراتية.
- إنّ أرض فلسطين هي أرض الوعد، وهي الأرض التي اختارها الله لشعبه المختار لكي يقيم عليها دولته التي ستمتد من الفرات إلى النيل.

الثانية- تلك السائدة في الولايات المتحدة الأمريكية وتتمثل في أنَّ اليهود هم شعب الله المختار، وأنَّ وعداً إلهياً يربطهم بالأرض المقدسة في فلسطين، ومن حقهم العودة إليها تنفيذاً لهذا الوعد، وأنهم قد أنشؤوا دولتهم انتظاراً لقدوم مخلِّصهم (المسيح)، وعند المسيحية المتصهينة (عودة السيد المسيح)، والمحافظة على إسرائيل ومساعدتها ودعمها هذا يشكل عملاً دينياً إلهياً لأن إسرائيل تمثل قوى الحق الإلهي ويجب أن تربح صراعها؛ لأن ذلك يحقق نبوءة الله.

وأمام هذا التوافق في المرتكزات فإن اليهود يعملون على تحقيق أهدافهم بدعم أميركي شامل، فالإدارة الأميركية في مختلف عهودها ملتزمة بالنسبة إلى إسرائيل بثوابت أساسية لا تخرج عنها ارتكازاً على مفهوم ديني توراتي يربطها بشكل مباشر وعميق بدولة إسرائيل؛ لهذا فإن أميركة:

- تتبنى بشكل دائم الموقف الإسرائيلي بخطوطه العامة، حتى إنها في بعض الأوقات تتبناه بتفاصيله المختلفة، وتقوم بجميع

المناورات لأجل الوصول إلى الهدف الذي يخدم مصالح إسرائيل.

- تدعم القدرات العسكرية الإسرائيلية وتعمل على تطويرها والمحافظة عليها؛ على أساس أن أمن إسرائيل وسلامة المجتمع اليهودي هما في أساس عمل الإدارة الأميركية.
- تحقيق مصالحها السياسية والاقتصادية اعتماداً على تزاوج الدين والسياسة.
- تتبنّى وبشكل دائم رفض إسرائيل تنفيذ مختلف القرارات الدولية؛ على اعتبار أن اليهود هم شعب الله المختار مما يجعلهم غير خاضعين لأحكام وضعية من صنع البشر، إنهم فقط ينفذون حكم الله ولا ينفذون حكم البشر(١).

وفي إطار هذه الاعتبارات تقوم الرؤية الصهيونية في النظر إلى إسرائيل والعلاقات الدولية على عدد من المقولات الأساسية، من بينها:

- أنّهم شعب الله المختار والمميَّز من بين كل شعوب الأرض، وأن الرب قد اختارهم واصطفاهم.
- أن فلسطين لا وجود لها في تاريخ هذه الأرض، إنما هي أرض إسرائيل، وهي أرض الوعد التي وعدهم بها إلههم، وإسرائيل هي دولة كل اليهود.
- أنّ يهود العالم يرتبطون بهذه الأرض دينياً وقومياً.
- أنَّ التوراة هي الكتاب السياسي لليهود ولدولة إسرائيل.

---

(١) جان نادر، مرتكزات الفكر السياسي الإسرائيلي الأميركي في النصوص التوراتية، http://www.al-moughtarib.com/Mounawwaat/yahoud%20nader .

- أنّ ثروة الأمم يجب أن تكون لهم وحدهم، وهم الذين يوزعونها على الأمم الأخرى.
- أنّ سكان أرض الميعاد من غير اليهود، يكونون عندهم عبيداً وخدماً، هذه هي وظيفة شعوب الأرض.
- أنّهم على الأرض يمارسون عملهم وفق إرادة إلهية، ويعملون ما يأمرهم به إلههم.
- أنّ القدس عاصمة دولة إسرائيل، ولا يمكن أن تكون القدس إلّا موحّدة، وفي مفهومهم، أن لا إسرائيل دون القدس، ولا قدس من دون الهيكل.
- أنّ بناء الهيكل يجب أن يتم تمهيداً لظهور المخلِّص اليهودي.
- لا أماكن مقدسة في أرض الميعاد (فلسطين) إلا أماكنهم اليهودية فقط.
- أنّهم هم سكان أرض فلسطين (إسرائيل بمفهومهم) وكل مَنْ جاءها من شعوب أخرى فهم من الدخلاء.
- لا يمكنهم أن يتجانسوا مع شعوب الأرض، فقد اختارهم "يهوه" ليكونوا له "خاصة من بين جميع شعوب الأرض، مملكة كهنة وأمة مقدسة"[1].

وخلال عقد التسعينيات من القرن العشرين، تلقى المشروع الصهيوني قُوَى دفعٍ جديدة كان منها تصاعد أيديولوجية صهيونية صرفة في الولايات المتحدة يقودها عدد من المفكرين الذين يعكسون بروز عقيدة اليهودي من ناحية، والاعتقاد في استقرار الهيمنة الأمريكية وإمكان توظيفها -دون

(١) سفر الخروج، ١٩.

حدود- لنقل المشروع الصهيوني إلى مرحلة جديدة أكبر وأوسع، من ناحية أخرى.

لقد ظن عدد من المفكرين اليهود أن التحولات الجوهرية في المركب الاقتصادي-الاجتماعي خلال عقد التسعينيات تقود للانتقال إلى مجتمع برجوازي طبيعي، حيث تسمو الثروة المنقولة والمنتجة عبر قطاعات الصناعة الأكثر تطوراً والتكنولوجيات الحديثة على الثروة غير المنقولة، ويؤدي ذلك إلى انكماش قيمة السيطرة الفعلية المباشرة على الأرض المحتلة والعلاقة الاستعمارية الإحلالية، التي ميزت المشروع الصهيوني الكلاسيكي، وبذلك يتمُّ تهدئة أو إنهاء التوترات مع البيئة المحيطة، وبالتوازي مع هذه التحولات تعاد صياغة الأطر الأيديولوجية للدولة، ومن ثم طبيعتها، بحيث تُخفَّض النزعات الميثولوجية والعسكرية والاستبعادية في مقابل إنتاج أيديولوجيا أكثر تواؤماً مع الثقافة الليبرالية العالمية المعاصرة، وأكثر قبولاً للاندماج مع الآخرين؛ ومن ثم إنهاء أسطورة العداء أو الصراع الكوني اللاتاريخي بين اليهودي وغير اليهودي، وفتح الطابع المغلق للأيديولوجية والسياسة بما يواكب القبول الجزئي للعرب الفلسطينيين كمتساوين نسبياً في إطار الدولة.

وهنا يرى د. محمد السيد سعيد أنه كان من المعتقد أن التحول الداخلي إلى ما بعد الصهيونية يتوافق مع التحول إلى ما بعد الحداثة في النسق الاقتصادي والسياسي للنظام الدولي ما بعد نهاية الحرب الباردة، وقد أسهمت قوى الدفع الجديدة للمشروع الصهيوني في إنهاء نظرية ما بعد الصهيونية إنهاءً مبكراً. وأنه إذا فهمنا مصطلح (ما بعد الصهيونية) على أنه يعني الانتقال إلى طور أعلى من المشروع الصهيوني يتعلق أكثر بإنتاج العقول وليس بمنتجات الأرض، فإن الواقع يقوم على أن (ما بعد الصهيونية) مثل (ما بعد الحداثة)

أيديولوجية قابلة للتدهور إلى عنفٍ ليست له مسوّغات أخلاقية، ويحاول أنصارها إيجاد مثل هذه المسوّغات، مثلما حاولت الصهيونية الكلاسيكية، ومن ذلك التنازل أمام اليهود الأوربيين الذين كانوا وما زالوا متأثرين بالفكر الاشتراكي الأوربي في النصف الأول من القرن العشرين، فقد مثلت الصهيونية الكلاسيكية أيديولوجية مقبولة من جانب الأوربيين والأمريكيين لأنهم اعتقدوا أن لها عائداً تحريرياً وتقدمياً، والآن تخسر الصهيونية هذا التأييد لكونها صارت أيديولوجية عنفوية دون أي مسوّغ معنوي أو أخلاقي(١).

ثانياً- المدخل الأصولي الإنجيلي The fundamentalist paradigm :

ويرتبط هذا التيار بأفكار اليمين الديني في الولايات المتحدة، وغيره من التيارات اليمينية التي تصاعد تأثيرها في الدول الغربية، بعد نهاية الحرب الباردة، والتي تغذت بالعداء للشيوعية وبمواجهة مظاهر العلمنة السياسية التي تجلت في النصف الأول من القرن العشرين(٢). ويضم اليمين الديني تنظيمات متنوعة (جماعات مصالح، وشبكات تلفزيونية عديدة، هذا فضلاً عن المدارس، والجامعات، والكنائس)، ويتمتع بشعبية ضاربة في هذه الدول، وخاصة في الولايات المتحدة، ويحاول أن يسيطر على مقاليد السياسة الأمريكية، ليوجهها وجهة جديدة تحكمها المسلَّمات الدينية الإنجيلية.

ويرى منظِّرو المدخل الأصولي الإنجيلي أن مناخ العلاقات الدولية إنما هو مناخ الصراع الدائم، ولكنه (صراع العقائد) لا (صراع المصالح

---

(١) د. محمد السيد سعيد: الصراع في مرحلة جديدة للصهيونية، الأهرام، عدد ٤٢٩٩٤، ٢٣/٨/٢٠٠٤.

(٢) Liberman, Robert, C. and Robert Wuthmow. (ed.): The New Christian Right: Mobilization and Legitimation: New York, Adline, p. 18-21.

القومية). وفي مجال الصراع العقائدي على هذا المستوى، يستصحب الأصوليون مجموعة مفاهيم قَدَرية، أهمها مفهوم (نهاية الزمن) الذي سبق أن تناوله كل من: (أوغسطين)، ثم (هيجل) الذي غذاه بمضامين علمانية ذات طابع قومي، ثم واصل المهمة (فرنسيس فوكوياما) في كتابه عن (الإنسان الأخير- ونهاية التاريخ).

وفي تقديرهم فإن التاريخ البشريَّ يسرع الخُطَا نحو نهاياته بطريقة قَدَرية لا تحكمه فيها عوامل سياسية ولا اقتصادية، وإنما تجرُّه عوامل قَدَرية نحو الفصل الخاتم، فصل الصراع الدامي والمعارك المهلِكة التي ستتمخَّض عن جيل الخَلاص الذي سيمسح أوضار الشرك والعلمانية ويجلب عهد السلام الأبدي(١).

---

(١) Jorstad, Erling: The Politics of Doomsday: Fundamentalism of the Far Right, Nashiclle (Tenn): Abingdon Press, 1970.

See also:

- (New Christian Right) In Peter Beyer, Religion and Globalization, Sage Publication, London, 1999. p.p. 114-134.
- William Martin, With God on Our Side: The Rise of The Religious Right In America, Broadway Books, 1996.
- Ralph Reed, Active Faith: How Christians Are Changing The Soul of American Politics, The Free Press, NY, 1996.
- Jeff Haynes, Religion In Global Politics, Long man, 1998.
- J. Casanova, Public Religions in The Modern World, University of Chicago Press, 1994.
- Regarding "Ethics and Politics" Civilizations and Politics/Religions and Politics: Christianity and Politics.
- Courtney, Raymond, Armageddon Countdown, (England: The Book Guild Ltd, 1995) 184 pages. (IIUM Library: PR 6053 09 A727).
- Jeffrey, Grant R., Heaven: The Last Frontier (New York: Bantam Books, 1988).
- Jeffrey, Grant R., Armageddon Appointment with Destiny (New York: Bantam Books, 1988) 235 pages. (IIUM Library: BT 876 J46A).
- Gardell, Mattias. Countdown to Armageddon: Louis Farrakhan and

=

وهكذا فإن بيئة النظام العالمي، ستظل بيئة الصراع الدائم والشر

=
the Nation of Islam (NOI), London: Hurst and Company, 1996.
- Halsell, G., Prophecy & Politics: The Secret Alliance between Israel and the U.S Christian Right, (Illinois: Lawrence Hill Books, 1986).
- Martin, George. R.R., The Armageddon Rag, (New York: Poseidon Press, 1983), 333 pages. (IIUM Library: PS 3563 A7239 A727).
- Saba, Michael. P., The Armageddon Network (Vermont: Amana Books, 1984) 288 pages. (IIUM Library: E 183.8 17 S113).
- White, Benton J., From Adam to Armageddon: A survey of the Bible, 3 ed., (California: Wadsworth Publishing Company, 1994).
- Lienesch, Michael. Redeeming America: Piety and Politics in the New Christian Right, University of New Carolina Press, Chapel Hill.1993.
- Appleby, R.Scott. Religious Fundamentalism and Global Conflict, Foreign Policy Association.
- Hertzke, Allend, Representing God in Washington: The Role of Religious Lobbies in the American Polity, The University of Tennessee Press, 1988.
- Jorstad, Erling, The Politics of Doomsday: Fundamentalism of the Far Right, Nashiclle, Abingdon Press, 1970.
- Jorstad, Erling, Evangelicals in the White House: The Cultural Maturation of Born-Again Christianity.1981.. (Studies in American Religion: Vol.4).
- Jorstad, Erling, Popular Religion in America: The Evangelical Voice.1993. (Contributions to the study of Religion Ser.: No.57).
- Jorstad, Erling, The New Christian Right, 1981-1988: Prospects for the Post-Reagan Decade.1987. (Studies in American Religion: Vol.25).
- Jorstad, Erling, Holding Fast-Pressing On: Religion in America in the 1980s.1990. (Contributions to the study of Religion Ser.: No.26).
- Liberman, Robert.C and Robert Wuthmow. (ed.) The New Christian Right:Mobilization and Legitimization ,N.Y. Adline.
- Milburn, Micheal A.& Sheree D. Conrad, The Politics of Denial: Reactionary Rage.1996. (A study in political psychology/ political socialization).
- Robber, Hamson, The Politics of God: Scriptures and Prophets are used to evaluate contemporary conservative & Liberal Positions. Sandpiper Press.1997..
- Tanner, Kathryn, The Politics of God: Christian Theologies and Social Justice. 1992.

المستفحل، وليس ثمة أمل للسلام قبل انتهاء المعركة العظمى التي يسمُّونها أحياناً بـ (الهولوكوست النووي)، وأحياناً باسمها التاريخي (هرمجدون) وهي المعركة التي ورد خبرها في الكتب المقدسة، وتقع في آخر الزمان في أرض إسرائيل، ويسيل فيها الدم لمسافة ٢٠٠ ميل من القدس، وتتحطم على أثرها كل مدن الأرض بالسلاح النووي، حتى إذا بدا الجنس البشري وكأنه قد تحطم عن آخره، ظهر المخلِّص المسيح الذى سيُجْهِزُ على بقايا الشرّ، ويصون حياة المؤمنين، ويصنع من بني إسرائيل أقوى دعاة الخلاص والإيمان(١).

وهذه الآراء حول مناخ الصراعات الدولية، مستخلصة من الكتب الدينية، وخاصة سفر الرؤيا، وقد خضعت لتأويلات وتنزيلات على أحداث كثيرة في هذا العصر، وَرُبِطَتْ بمسألة نهاية الزمن وتدمير الأرض. وقد غلب عليها الجانب الديني القَدري، حتى أَطْلَقَ عليها بعضهم اسم (سياسات يوم القيامة).

وفي إطار هذه الاعتبارات تقوم المقولات الأساسية للمنظور الأصولي الإنجيلي في تحليل العلاقات الدولية على:

١- (المجتمع الديني) وحدة تحليل أساسية للعلاقات الدولية، فالمجتمع الديني هو مجتمع عابر للقوميات، لا ينحصر في دولة قومية، ولا في تجمع شعبي بعينه، ومن هنا فإن الدولة/ القومية لا تشكل وحدة التحليل المُثلى، ولا يصحّ استخدامها إلا بقدرِ ما تمثل مجتمعاً دينياً بعينه، ولا يشير الأصوليون إلى النظام الرأسمالي العالمي إلا بقدر تمثيله

---

(١) Halsell, Grace: Prophecy and Politics: Militant Evangelists on the Road to Nuclear War: Connecticut: Lawrence Hill & Co., West view, 1980, p. 30.
See also:
- Robertson, , Pat: The New World Order, Dallas (Texas), World Publishing, 1991, p. 255.

للمجتمع الديني، ولا إلى الاشتراكية إلا على أنها رديف للكفر[١]، فالمجتمع الديني هو أعلى وحدات التحليل التي انتهى إليها خط الزمن الصاعد من مستوى (الأسرة)، إلى مستوى (القبيلة)، إلى مستوى "دولة المدينة" وإلى مستوى (الدولة/ القومية) ثم إلى مستوى (المجتمع الديني العالمي).

٢- إن المشكلات العالمية الكبرى هي مشكلات ذوات جذور عقيدية وروحية، فافتقار البشر في العالم إلى عقيدة حنيفية في السيد المسيح، وإلى الاطمئنان الروحي، هو سبب اندفاعهم الجامح إلى ارتكاب الشر والخطيئة، وبدون جهود روحية فائقة فإن العالم قد يصبح (مملكة للشرّ والشيطان).

فضلال البشر هو مشكلة العالم الكبرى، وهدايتهم إلى المعتقدات الإنجيلية هي أهم واجبات السياسة العالمية. وفي تقديرهم أن هناك حوالي (٥ .١) ملياراً من البشر لم يصل إليهم الخطاب الأصولي بعد، وأنهم بحاجة عاجلة إلى الهداية والإنقاذ الروحي. وأكثر هؤلاء احتياجاً للهداية واستعصاءً عليها في الوقت نفسه هم المسلمون والهندوس وأتباع كونفوشيوس.

وقد كانت الحكومات الشيوعية أهم العقبات التي يجب أن تتحطم أولاً، وقبل أن ينهار الاتحاد السوفييتي كتب المنظِّر الأصولي (لاهي) يقول: "إن الحكومة الشيوعية في روسيا هي أعظم حكومة شريرة ظهرت في تاريخ الإنسان... إنها أسوأ من إمبراطوريات هتلر، والقيصر ويلهلم، ونابليون بونابرت، وجنكيز خان، ومحمَّد، مجتمعةً"[٢].

---

(١) Liensch, Michael: Redeeming America, Op.Cit., p.224.

(٢) Lahay, Tim: Coming Peace in the Middle East, Zondervan P. House, Grand Rapids Mich. 1984, p.109.

٣- إن ظروف الأحادية العالمية الراهنة هي الفرصة التي يجب أن تنتهز لتعميم المذهب الأصولي في العالم، وفي نقدهم للقادة السياسيين العلمانيين، فإنهم ينعون عليهم تفريطهم في ذلك الواجب وحيادهم بإزائه، الأمر الذي أضرَّ كثيراً بالأداء الرساليّ لحضارة الغرب. والأمثلة التي يسوقونها لذلك التفريط التاريخي تجاه العقيدة تتمثل في عدم الاهتمام بتنصير العالم الإسلامي أيامَ استعماره، ورفض الاستجابة لنداء (كابلاي خان) الذي أرسله عبر الرحالة (ماركبولو) إلى حكام الغرب، ليرسلوا رسلهم لنشر العقيدة بين رعاياه الذين كانوا وقتها يمثلون نصف تعداد البشر، وكذلك الفرصة التي ضاعت في اليابان عقب انكسارها في الحرب العالمية الثانية، وتولّي الجنرال (ماك آرثر) لشؤونها.

٤- ضرورة استخدام القوة لحل تلك المشكلات ذات الطابع الإيماني والروحي والأخلاقي، ويتذرّعون في ذلك بأن القوة إنما تُستخدَم ضد تعدي الكفر على حُرُمات الإيمان، ويدّعون أن سياسة الاحتواء التي أفرزها التيار الواقعي، ليست هي السياسة الخارجية المُثلى، ويطالبون بتصميم سياسة خارجية جديدة قائمة على الاقتحام وتغليب اعتبارات (الدين) على اعتبارات (الأمن) أو (الاقتصاد) وحل مشكلات العالم دفعة واحدة بحل مشكلة الإيمان، وتأسيس النظام العالمي الإلهي الجديد God's New World Order.

ثالثاً- المنظور الإسلامي The Islamic paradigm :

اتضحت الطبيعة العالمية لدين الإسلام منذ آيات التنزيل الأولى التي أشارت إلى أن رسالته مخاطَبٌ بها العالم أجمع. وفي إطار تعميم تلك الدعوة، كانت مخاطبات رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لقادة الدول والإمارات والممالك المختلفة، ثم جاء انتشار الدعوة الإسلامية خارج

جزيرة العرب، وامتداد الفتح الإسلامي من الصين شرقاً إلى الأندلس غرباً، تجسيداً آخر لتلك الدلالة.

وقد نما (فقه العلاقات الدولية) مترافقاً مع تلك التفاعلات، وبلور عددٌ من الفقهاء مجموعاتٍ كبيرة من الاجتهادات التي تحدد أهداف تلك التفاعلات وضوابطها، في حالتي السلم أو الحرب على حدٍّ سواء، ويمكن اعتبار كتاب "السير" لمحمد بن الحسن الشيباني أول كتاب في مادة القانون الدولي، حيث سبق في الظهور كتاب (قوانين الحرب والسلام) للهولندي (هيوجو جرسيوس) بأكثر من ثمانية قرون.

ولم تنفرد كتب السير والخراج أو كتب الفقه وحدها بتسجيل الرؤى الإسلامية في قضايا العلاقات الدولية، وإنما توزعت تلك الرؤى في كتب التاريخ والتفسير ومقارنة الأديان وغيرها من الأعمال الموسوعية التراثية. ومع دخول العالم الإسلامي في أطوار التراجع والذبول طرأت علامات الضعف والضمور على (فقه العلاقات الدولية) المنطلق من النظرة الإسلامية، ثم خمدَ ذلك الفقهُ عندما فقدَ العالم الإسلامي إرادة المبادرة والتحرك، وسقط في قبضة الاستعمار.

وحتى بعد استقلال دول العالم الإسلامي، فإنها قد ظلت أسيرة حالة (القابلية للاستعمار)، وعلاقات التبعية التي رسختها سنوات الاستعمار الطويلة، ولم تعمد تلك الدول إلى استلهام الإسلام إطاراً توجيهياً لعلاقاتها الدولية، ولذلك لم يسجل فقه العلاقات الدولية الإسلامي أيَّ تطور يُذكر، خلال هذه المرحلة.

وتركّز الجهد المبذول عن العلاقات الدولية، في إطار المنظور الإسلامي، حول بعض الجوانب النظرية العامة، لا سيما الجوانب القانونية والأخلاقية المثالية. حتى في هذه الجوانب ليست هذه الكتابات إلا مجرد إعادة صياغة لفقه السِّيَر القديم، أو محاولاتٍ لنقد القانون

الدولي الحديث وتقويمه من وجهة نظر إسلامية. ويندر في تلك الكتابات وجود أبحاث ناضجة حول القضايا الراهنة التي تشغل حيزاً كبيراً من اهتمام باحثي ومنظري علم العلاقات الدولية، مثل القوة النسبية والتحالفات والنظام العالمي، والعلاقات الاقتصادية العالمية، وحل النزاعات، وغير ذلك من القضايا التي تحتاج إلى بذل المزيد من الاجتهاد سعياً نحو تكوين رؤية حضارية تجديدية تأخذ في اعتبارها التراث المتراكم الذي وضعه علماء وفقهاء المسلمين عبر مختلف العصور، والإسهامات الرائدة التي قدمها العلماء والباحثون في مجالات العلوم السياسية والعلاقات الدولية في المرحلة الراهنة[١].

محاور دراسة العلاقات الدولية في إطار المنظور الإسلامي:

أولاً- مناخ العلاقات الدولية ومحركاتها:

يقرر عدد من منظري العلاقات الدولية في الرؤية الإسلامية أن مناخ العلاقات الدولية، إنما هو مناخ الصراع والتدافع الدائم بين الأمم والأقوام. فهذه هي الصفة التي ميزت تاريخ الإنسان منذ القدم؛ إذ ظلت تجمعاته

---

(١) من أهم هذه الإسهامات أعمال مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، تحت رعاية المعهد العالمي للفكر الإسلامي، والذي صدر منه حتى الآن ١٢ كتاباً حول العلاقات الدولية في المنظور الأصولي الإسلامي وفي التاريخ الإسلامي، وتم تنظيم ندوة علمية لمناقشة عدد من أعمال هذا المشروع بمبادرة من مركز البحوث والدراسات السياسية بكلية الاقتصاد، وبالاشتراك مع جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في واشنطن، تحت عنوان (منظور الفكر الإسلامي في تحليل العلاقات الدولية) بين ٣٠/ ١١ و٢/ ١٢/ ١٩٩٧، انظر: د. نادية محمود مصطفى، ود. سيف الدين (محرران)، العلاقات الدولية بين الأصول الإسلامية وبين خبرة التاريخ الإسلامي، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، ٢٠٠٠.

وتكتلاته في حالة صراع وتدافع دائميْن: صراع وتدافع بين الحق والباطل والخير والشر، ولا تمثل صراعات المصالح القومية، أو الطبقات الاقتصادية، سوى صور مصغَّرة أو أنواع محدودة من جملة ذلك الصراع، وتاريخُ الإنسان -بشكل عام- هو تاريخ الأديان السماوية، فتاريخ العالم كان سجالاً بين الحق والباطل، بين الهدى والضلال، في دورات لا تتوقف[١].

ولم يخلُ أيُّ عهد من عهود تاريخ البشر من صورة من صور ذلك الصراع، فمع آدم كان إبليس، ومع قابيل كان هابيل، ومع إبراهيم كان النمرود، ومع موسى كان فرعون، ومع عيسى كان اليهود[٢]. وفي كل حين كان الخير يدافع الشر، ويناهضه، ويقوّض شيئاً من سطوته وسلطانه على البشر، يستندون في ذلك إلى قول الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٥١] وقوله: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّهُدِّمَتْ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَٰتٌ وَمَسَٰجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا ٱسْمُ ٱللَّهِ كَثِيرًا﴾ [الحج: ٢٢/ ٤٠].

ومن أدق ما جاءت به نصوص القرآن الكريم، تقريرها حتمية التمايز والتفرُّق بين بني الإنسان، ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [المائدة: ٥/ ٤٨]، فهذا نصٌّ صريح في دلالته على أن الله تعالى لم يشأ أن يجعل الناس أمة واحدة، ولذلك كثرت بين البشر الشرائع والمناهج، ابتلاءً للناس، ودعوة لهم لاستباق الهدى والخير.

---

(١) عبد الحليم خفاجي: حوار مع الشيوعيين في أقبية السجون، المنصورة: دار الوفاء، ١٣٩٩- ١٩٧٩، ص ٢٠٣.

(٢) حسن مكي: المرتكزات التاريخية والفكرية لإقامة نظام عالمي صهيوني صليبي، مجلة الإنسان (تصدر بباريس) شوال ١٤١٢هـ/ أبريل ١٩٩٢م، ص ٨.

وهذا النص تُظاهِره نصوص أخرى تؤكد وجود تلك الظاهرة في طبيعة التمدن الإنساني، منها قول الله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هود: ١١/١١٨-١١٩]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ فَتَنَّا بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لِّيَقُولُوا أَهَٰؤُلَاءِ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْهِم مِّن بَيْنِنَا﴾ [الأنعام: ٦/٥٣].

فهذه الآيات تقرر عدم إمكان توحُّد الجنس البشري في عقيدة واحدة، وبذلك يكون الإسلام هو الدين الوحيد الذي يقرُّ بحتمية التمايز، ويكفُّ عن دعوى قسر البشر جميعاً على منهجه، كما فعلت جميع الحضارات السالفة، بداية من الحضارة اليونانية، التي عملت على تعميم قيمها وأفكارها على البشرية قاطبة، وصولاً إلى ما يدعو إليه المفكرون الليبراليون اليوم من دعاوى نهاية التاريخ بما انتهت إليه القيم الفلسفية الليبرالية، وما يبذله قادة الدول الرأسمالية من محاولات لتعميم القيم الرأسمالية على بقية دول العالم.

ويرى المنظِّرون الإسلاميون أن الإسلام مع إيمانه بواقع التدافع، لا يعمل على فرض إرادته، ولا يتجه إلى استئصال الأديان أو الأفكار الأخرى، ويكتفي بعرض نفسه في أجواء الحوار، ولا يستعين بالقوة أو الجهاد إلا لحماية حقه في البقاء وللمحافظة على وضع الحريات الدينية والفكرية في العالم، يقول (محمد جلال كشك): إن إرادة الله ماضية في استمرار التمايز والتعدد وحماية حرية الإنسان في الاختيار، بدفعه الناسَ بعضَهم بعضاً، ورسالةُ المسلم في هذا العالم هي تنفيذ هذه الإرادة الإلهية، وإعلاء كلمة الله، ومقاتلة كلِّ حركة أو نظام أو عقيدة تحاول أن تعترض إرادة الله، بأن تفرض على الناس عقيدتها»[1].

---

(١) محمد جلال كشك: خواطر مسلم عن الجهاد، الأناجيل، الأقليات، القاهرة: دار ثابت، ١٤٠٥هـ، ١٩٨٥م، ص٢٣.

ويضيف أن الجهاد يكون لحماية حق الاختيار وحسم كل ما يفتئت على هذا الحق، والإيمان بحتمية التمايز والتصدي لأية محاولة لإلغائه، وتنتهي مهمة المسلم دائماً بتبيين الرشد من الغيّ، وكلٌّ يختار لنفسه ما يشاء. ففلسفة الجهاد تقوم على أنه "ليس حرباً صليبية أو تبشيرية تستهدف هداية الجنس البشري ولا تحريره، بل هو رسالة المسلمين لحماية حق الاختيار، وحماية التعدد والتميز، والتصدي لمحاولات فرض العقيدة أو النظم بالقوة على الناس"(١).

ومن جانبه يرى د. فتحي الدريني أن الجهاد الإسلامي هو مدافعة لاستبداد الباطل وافتئاته على حرية العقل الإنساني، والمسلم لا يبدأ الباطلَ بقتال حتى يستبدَّ ويطغَى على حيز الحريات، الذي هو حيز طبيعي، تستوجب مصادرته المدافعةَ بالحق، وذلك هو مدلول التعبير القرآني، فالباطل يبدأ بالقتال دائماً والمسلم يدافع دوماً بالحق: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمْ عَن دِينِكُمْ إِنِ ٱسْتَطَٰعُوا۟﴾ [البقرة: ٢/ ٢١٧]

ويضيف أنه على الرغم من تقرير هذه الحقيقة، فإن الإسلام يُبدي حرصه الدائم على السِّلْم، بل إنه يفترض أن السِّلم هو حالة الأصل في علاقات المسلمين مع غيرهم، وذلك حتى يبادرهم ذلك الغير بالحرب، ويبدو ذلك واضحاً في نصوص القرآن التي تدعو إلى السِّلم، وتمنع المسلمين من ابتداء العدوان، وتنهى عن ردِّ العدوان بأكثر مما يتطلب الأمر. فالأصل في الإسلام هو حالة السِّلم، وهو الأصل المنبثق من حالة الإنسان الفطرية(٢).

---

(١) المرجع السابق، ص ٣٤، ولمزيد من تحليله لمفهوم الجهاد راجع كتابه: الجهاد ثورتنا الدائمة، نشر دار المختار الإسلامي بالقاهرة.

(٢) د. فتحي الدريني: خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨١، ص١١٠.

ويدعو القرآن - في آيات كثيرة - للمحافظة على حالة السِّلْم متى وُجِدَتْ، والسعي إليها متى فُقِدَتْ، والعمل على إقرارها ولو بشنِّ الحرب على المعتدي، الذي يهدم حالة السِّلْم. يقول تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٠]، ويقول: ﴿وَقَٰتِلُوهُمۡ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتۡنَةٞ وَيَكُونَ ٱلدِّينُ لِلَّهِۖ فَإِنِ ٱنتَهَوۡاْ فَلَا عُدۡوَٰنَ إِلَّا عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٣]، ويقول: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [البقرة: ٢/ ١٩٤]، ويقول: ﴿ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ وَلَا تَتَّبِعُواْ خُطُوَٰتِ ٱلشَّيۡطَٰنِۚ إِنَّهُۥ لَكُمۡ عَدُوّٞ مُّبِينٞ﴾ [البقرة: ٢/ ٢٠٨]، ويقول: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٨/ ٦١] ويقول: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَنۡ أَلۡقَىٰٓ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَٰمَ لَسۡتَ مُؤۡمِنٗا تَبۡتَغُونَ عَرَضَ ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا فَعِندَ ٱللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٞۚ﴾ [النساء: ٤/ ٩٤]، وهذه النصوص تمنع الحرب لغير سبب؛ فابتغاء عرض الحياة الدنيا، أو مصالح الدولة-القومية، ليس سبباً مشروعاً لإشعال الحرب، فالقتال الحقُّ إنما هو في سبيل الله، وطلباً لمغانم الآخرة، وليس في أي سبيل آخر، ولا طلباً لأي عَرَضٍ أو غرض آخر.

أما السلام فهو -من وجهة نظر د. حسن الترابي- الإطار الصالح لتبليغ دعوة الإسلام، وهو الإطار الصالح لحياة البشر وتطور العمران. وفي ظل السلام يدعو الإسلام إلى التعاون والبرِّ والقسط: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ﴾ [الممتحنة: ٦٠/٨]، وإذا لم يقع الاعتداء والفتنة والنفي، فإن مناخ العلاقات الدولية يتهيأ للتبادل الإيجابي في مجالات الفكر، والعلم، والتجارة، والحركة، والسياسة، سواء في إطار اتفاقيات ثنائية، أم جماعية، أم في إطار منظمات عالمية مقصود بها تحقيق النفع الإنساني العام. فإن البشر مهما انتشروا في أقاليم الأرض، أو تحيزوا جماعاتٍ

وطنيةً، أو كتلاً قومية، فإن الأرض إطار واحد يقتضي علاقة وثيقة بين الناس، وإن الإنسانية فطرة واحدة تدعوهم إلى الائتلاف[(١)].

فالإسلام يقرر أن للمسلمين مجموعة قيم ملزمة، يستصحبونها في تفاعلهم عبر محيط التبادل السياسي العالمي، ولا يَجْرِمَنَّهم عداءُ قوم أو شنآنُهم ألا يلتزموا بها، بل يجب عليهم الالتزام بها، حتى ولو لم يلتزمها الأعداء، وقد التزمها المسلمون فعلاً حينما احترمها الخصوم، وهو ما دفع كثيرين إلى التأكيد على أن القانون الدولي الإسلامي يقف أحياناً في صفّ خصوم المسلمين ويرعى مصالحهم على حساب مصلحة المسلمين.

ثانياً- وحدات التعامل الرئيسية في العلاقات الدولية ومستوياتها:

يمكن إقرار وجود نوعيْن من وحدات التعامل ذات التأثير في محيط السياسة العالمية: الأول، ذو طابع قيمي (normative)؛ والثاني، ذو طابع علمي (empirical). فالنوع الأول حدَّده الفقه الإسلامي انطلاقاً من مواقف تلك الوحدات تجاه الإسلام ودولته، وأما النوع الثاني فتقره الملاحظة العملية والبحث العلمي.

١- التقسيم القيمي Normative Classification:

تحدث فقهاء المسلمين عن ثلاثة أنواع من وحدات التأثير، وذلك بناءً على نوع علاقة تلك الوحدات بالمسلمين، وأضاف بعض الفقهاء المعاصرين نوعاً رابعاً لتلك الوحدات، وهذه الوحدات هي:

(أ) دار الإسلام: وهي الوحدة الإقليمية[(٢)] التي تسيطر عليها عقائد الإسلام وقوانينه، وهي وحدة إقليمية؛ لأنها تقوم بالضرورة على رقعة

---

(١) د. حسن الترابي: أصول فقه العلاقات الخارجية، الخرطوم، المكتب السياسي للجبهة الإسلامية القومية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ص٣.

(٢) د. حسن الترابي، أصول فقه العلاقات الخارجية، مرجع سابق، ص٨.

أرضية محددة، ولكنها تختلف عن الدول/ القومية في أنها لا تقوم على جنسية محددة، وهذا لا يمنع أن تتطابق حدودها مع حدود انتماءات قومية بعينها؛ لأن القومية بإمكانها أن تتوافق ولا تتعارض مع الإسلام، ولكن الدولة الإسلامية لا يسعها أن تكون مجرد دولة/ قومية، تقوم فقط على تلك الانتماءات والولاءات، وإنما تقوم على الانتماء للإسلام والولاء له، وهو بمنزلة الجنسية والقومية في هذه الحالة.

ويمكن أن تتطابق حدود الدولة الإسلامية، مع الحدود القائمة حالياً لدول العالم الإسلامي، فهذه الحدود وإن كانت مصطنعة، فليس ثمة ما يمنع من الاعتراف بها، مادامت الدولة التي تقوم في نطاقها تقوم بحقِّ الإسلام وتنهض برسالته. ويمكن لدار الإسلام أن تتكون من دولة واحدة، وتلك هي الصيغة المُثلَى؛ ويمكن أن توجد دولتان إسلاميتان، أو أكثر، بشرط أن يكون ولاؤها جميعاً للإسلام، وتوجُّهُها لخدمة رسالته، بل يمكن أن توجد دول إسلامية متخاصمة متحاربة، وهذا لا يوجِبُ أن يُطلق على واحدة منها دار الإسلام، وعلى سواها دار الكفر، فإن الله تعالى قد وصفها جميعاً بالإيمان: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُوا۟ فَأَصْلِحُوا۟ بَيْنَهُمَا ۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُوا۟ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩/٤٩] ذلك أن اختلاف المسلمين في شيء، بل حتى اقتتالهم في ذلك، لا يخرج بهم عن حظيرة الإيمان.

(ب) دار العهد: وهي الدار التي دخلت في حماية دار الإسلام من غير أن تعتنق عقائد الإسلام أو تمتثل لشرائعه، بل أخذت مَوْثِقاً من دار الإسلام بالدفاع عنها ضد اعتداءاتٍ من أطراف أخرى.

ويرى بعض الفقهاء أن مثل تلك الديار تغدو ديار إسلام؛ بسبب تمتعها بحماية المسلمين، إلا أن الإمام الشيباني يخالف ذلك الرأيَ على

أساس أن محكَّ التفرقة هو سيادة سلطان الإسلام في تلك الديار، لا مجرد تمتُّعها بحماية سلطان الإسلام.

(ج) **دار الحياد**: الدول المحايدة تجاه دار الإسلام هي تلك الدول التي تعلن عن رغبتها في إقامة علاقات تعايُش سلميّ مع دار الإسلام، وتُعْرِب عن رغبتها في التعاون على تحقيق السِّلْم والمصالح المشتركة، ولا تناصِر عدوّاً شنَّ الحرب على المسلمين.

وهذا النوع من الدول، وإن لم يوجد تاريخياً، فهو موجود بكثرةٍ في عالم اليوم، ويمكن للدولة (أو الدول الإسلامية) من خلال حركتها السياسية أن تُحيّد كثيراً من دول العالم إزاءها، إن لم تستطع أن توطّد معها علاقات إيجابية، ويدعو القرآن المسلمين أن يحترموا رغبة كلِّ من أراد أن يعتزل القتال، وأن يذروه وإرادته: ﴿فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٤/ ٩٠]، وفي خطاب القرآن للمسلمين نهي صريح عن أن يتعرضوا إلا لمن يعترض لدار العهد، أو لدار الإسلام: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ﴾ [النساء: ٤/ ٩٠]، وكل من يمتنع عن مثل ذلك العدوان يمكن أن يدخل في دار الحياد.

(د) **دار الحرب**: ولا يكفي مجرد عدم التزام دولةٍ ما بعقائد الإسلام وشرائعه، سبباً لاعتبارها داراً للحرب، وإنما لابد من تحقق شرط العدوان، سواء بشنِّ الحرب على دار الإسلام أو منعها من نشر دعوة الإسلام في العالم[1].

---

(١) د. جمال الدين عطية، نحو منظور إسلامي معاصر للعلاقات الدولية، المسلم المعاصر، رجب ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ص٧.

٢- التقسيم العملي Empirical Classification :

على المستوى العملي الخاضع للملاحظة والاستقراء[1] يمكن تحديد وحدات تأثير أخرى مختلفة، ومثل هذا التحديد يخضع لعاملي الزمن والبيئة، فمعظم هذه الوحدات قد يظهر في عصر ويختفي في آخر، وقد يستتبعه وجود بيئة سياسية عالمية معينة، ثم ينقرض وجوده أو يضعف بتغير تلك البيئة. وفي هذا العصر يرى عدد من منظّري العلاقات الدولية في المنظور الإسلامي أن أبرز وحدات التأثير والنفوذ في النطاق العالمي هي:

- **الدولة/ القومية**، وما يرتبط بها ويدور في فلكها من وحدات؛ كالشركات متعددة الجنسيات، والأحلاف والتكتلات الدولية، والمؤسسات الدولية، والحركات الدينية العالمية، وشبكات الإعلام العالمية، وحركات التحرير القومي، وهذه الوحدات تتفاوت في أقدار تأثيرها وحدودها، كما تتأرجح أحجام ذلك تبعاً لعوامل القوة التي تتمتع بها تلك الوحدات، وهذه مسألة أخرى ترجع للبحث الاستقرائي.

---

(١) نبه د. عبد الحميد أبو سليمان دارسي العلاقات الدولية من منظور إسلامي، إلى قصور المنهج الاستنباطي، وخطأ الاعتماد عليه وحده في مجال دراسة العلاقات الدولية. وأكد أن استخدام علم أصول الفقه بالطريقة القديمة المسطورة في الكتب تنطوي على مخاطرة كبيرة؛ إذ إنها قد تفلت ملاحظة الواقع الذي تتجه لعلاجه، ودعا إلى استكمال دراسة العلاقات الدولية باستخدام المنهج الاستقرائي، ودعا إلى تأسيس علوم اجتماعية إسلامية منهجية، تهتم بإبراز الأطر التصورية الإسلامية، وتقوم في الوقت نفسه بدراسة الحقائق الاجتماعية المعيشة وتفاعلاتها المختلفة، (راجع تفاصيل افتراضاته في كتابه المشار إليه آنفاً ص٨٧ - ٩٤، وانظر دراسته: النظرية الإسلامية للعلاقات الدولية: اتجاهات جديدة للفكر والمنهجية الإسلامية، مصدر سابق، ص ٧٥-١٣٦).

- الأمة: كوحدة أساسية لتحليل العلاقات الدولية في المنظور الإسلامي(١).

ويمكن ملاحظة أن كلا المستويين النظريين -القيمي والعملي- يمكن أن يتداخلا بعضهما مع بعض؛ أي إن وحدات التحليل القيمية يمكن إثباتها عملياً في بعض الأحيان، والعملية يمكن أن تنطبق عليها المعايير القيمية، فالأحلاف -وهي ظاهرة عملية- تبدو آثار التقسيم القيمي فيها واضحة جلية.

وفي هذا الإطار يمكن القول إن المدخل الإسلامي لتحليل العلاقات الدولية، مدخل يمكن أن تتكامل في إطاره إيجابيات المداخل الأخرى، خاصة إذا كان تكامل حصاد تلك المداخل قد تعذَّر حتى الآن، أمام تعدد الرؤى وتفاوت الاتجاهات في إطار دراسة وتحليل العلاقات الدولية(٢).

كما أن التطورات الراهنة في طبيعة العلاقات الدولية، وفي هيكل النظام الدولي، أفرزت العديد من الانعكاسات على تطور حقل العلاقات الدولية، وعلى المحتوى الفكري والتنظيري له، مما كان له تأثيره الكبير على منظورات تحليل العلاقات الدولية، وموقع البعد الديني فيها، الذي أصبح أكثر بروزاً، في ظل تزايد أهمية وانتشار مقولات (نهاية التاريخ)، و(صدام الحضارات)، و(العولمة الثقافية).. إلخ.

---

(١) انظر تحليلاً وافياً ودقيقاً حول هذا المستوى في بحث د. نادية محمود مصطفى ضمن أعمال هذا المشروع.

(٢) د. نادية محمود مصطفى، عملية بناء منظور إسلامي، إشكاليات خبرة البحث والتدريس، ضمن د. نادية مصطفى، ود. سيف الدين عبد الفتاح، دورة المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية، حقل العلوم السياسية نموذجاً، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٢، ص ١٨٧ - ٢٥٩.

خاتمة الدراسة
البعد الديني ومستقبل علم العلاقات الدولية

لقد شهد القرن العشرون ثلاثة أحداث كبيرة مثلت نقاط تحول أساسية في تفاعلات النظام الدولي، وهي: الحرب العالمية الأولى، والحرب العالمية الثانية، ونهاية الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفييتي. وإذا كان الحدثان الأول والثاني عبَّرا عن أقصى أشكال انفجار الصراع؛ أي استخدام القوة العسكرية في حربٍ عالمية شاملة، فإن الحدث الثالث لم يشهد هذا النمط، ولكنه لم يقلَّ عن الأوّليْنِ من حيث آثاره في العالم، بل لقد فجَّر الجدالَ حول حقيقة العصر الذي تمر به العلاقات الدولية.

ولقد كانت هذه الأحداث الثلاثة نتاج تراكمات من التفاعلات التي ولدتها وشكلتها مجموعة من القوى والعوامل التي تتصل في جانب منها بالخصائص القومية للدول، أو التفاعلات النظمية بين الدول أو القوى الهيكلية طويلة الأجل.

وفي هذا الإطار، واستناداً إلى ما تناولته الدراسة من تطور في حقل علم العلاقات الدولية، وموقع البعد الديني (القيمي/ الحضاري/ الثقافي) يمكن رصد عدد من النتائج أو الخلاصات الأساسية التي انتهت إليها هذه الدراسة التي يمكن أن تشكّل معالم رئيسية، قد يكون لها تأثيرها العميق في تحولات العلم وما يمكن أن يشهده من تطورات مستقبلية، ومن ذلك:

أولاً- أن الانتشار الذائع لمصطلح (العولمة) يعكس اعترافاً بوجود اختراق كثيف من العامل الخارجي بحيث تآكلت وتهاوت الحدود بينه وبين الداخلي، ولم يعد هذا الاختراق قاصراً على النطاقات السياسية

التقليدية أو الاقتصاد السياسي، ولكن امتدت هذه النطاقات لتشمل الاجتماعيّ والثقافي أيضاً، فلم يبرز مصطلح (العولمة) بصورة متكررة وكثيفة، في مجال العلاقات الدولية إلا منذ بداية التسعينيات؛ أي متزامناً مع أهم حدثين في نهاية القرن العشرين (انهيار الاتحاد السوفييتي ونهاية الحرب الباردة)، حيث أخذ يتبلور الحديث عن (النظام العالمي الجديد) الذي شغل مساحة مهمة من اهتمام منظّري العلاقات الدولية وساستها، فانبرت أدبيات التسعينيات في شرح التحولات العالمية، وبيان إذا ما كانت تعني حقيقةً وجودَ عالم جديد يفرض تحديات خارجية ذات طبيعة مختلفة جذرياً عما كان قبل أم لا؟

ثانياً- نظرية التلاقي: التفسير الحضاري الديني الذي يقدمه هنتنجتون للعلاقات الدولية: من العولمة إلى الهيمنة، ثم الإمبراطورية في مواجهة الخلافة. ويتّصل بذلك ما نُسمّيه بـ (نظرية التلاقي Convergence Theory) كمدخل لتحليل العلاقات الدولية، في ظلّ التحولات العالمية الراهنة، والفكرةُ المركزية في إطار هذه النظرية تدور حول التمييز بين مراحل ثلاث رئيسية في تطور الحضارات انطلاقاً من مدخل السُّنن (سنن الفطرة في الإنسان والمجتمع والحضارات، والسُّنن الكونية، والسُّنن التشريعية)، ومعيار التمييز بين تلك المراحل هو العلاقة بين الحضارة والدولة والسياسة من ناحية، والدين والأخلاق والثقافة من ناحية أخرى[1]. فالمرحلة الأولى شهدت اندماجاً وتكاملاً بينهما، وهو الوضع الطبيعي والمنطقي الذي يتوافق مع المنطق العام خلف هذه المجموعات الثلاث من السُّنن، أما المرحلة الثانية فشهدت الانفصال بينهما، وهو وضع يمثل مرحلة الانحراف الفكري والعملي، أما المرحلة الثالثة فتتمثل في العودة

---

(١) د. عبد الخبير عطا، تدريس العلوم السياسية من منظور التكامل المنهجي، مصدر سابق، ص ١٧١-٢٠٧.

إلى التكامل بين الدين والسياسة أو بين الحضارة والدولة والسياسة من ناحية؛ والدين والأخلاق والثقافة من ناحية أخرى.

وتثير هذه النظرية أهمية دراسة عدد من القضايا: كموضع الدين من العوامل الموضوعية التي تميّز بين الحضارات وبعضها من بعض، ودور الهويّة في بروز الوعي الحضاري باعتبارها إحدى القوى المُحرّكة لحروب خطوط التقسيم الحضاري، ومقومات منهج التحليل الاتصالي كمعيار لدراسة الميزان المتغيّر للحضارات، والرؤية المستقبلية لنمط العلاقات بين الحضارات وفقاً لنموذج "صدام الحضارات" وانعكاساته على النظام العالمي.

ثالثاً- إن واقع العلاقات الدولية الراهن، يطرح تحدياً كبيراً على العديد من دول العالم، ولا يقتصر هذا التحدي على (الواقع) ولكنه يمتد إلى (الإطار القيمي) الذي يغلفه ويؤطره، والذي ينبثق من منظومة القيم والمصالح الغربية الرأسمالية. فالحديث عن انتشار الرأسمالية والديمقراطية وقيم الثقافة الغربية وسلوكياتها، والربط بين الديمقراطية والتنمية الرأسمالية من ناحية، وبين تحقيق السلام والأمن والاستقرار في العالم من ناحية أخرى، يتم في الأدبيات الغربية من منظور أحادي، على نحو يثير التساؤل عن المشروع الحضاري البديل ومن يمكن أن يطرحه الآن!

خاصة في ظل النظر إلى العالم الثالث على أنه مصدر لتهديد هذه الأمور، ومصدر من مصادر الفوضى والاضطراب في العالم، وتعبير عن استمرار الصورة التقليدية للسياسات الدولية؛ أي الصراعية الواقعية. فبعد نهاية الحرب العالمية الأولى، نجد أنه في مقابل انتشار الحديث عن حق تقرير المصير للشعوب والأمن الجماعي في ظل دور عصبة الأمم المتحدة، كانت حالة (الجنوب) أو الدول المستعمَرة لا تؤكد هذه المقولات، وفي منتصف السبعينيات من القرن العشرين، حين برزت

أدبيات الاعتماد المتبادل الدولي والتي شخّصت اتجاه العلاقات الدولية نحو حالة أكثر تعاونية/تنافسية، برزت في المقابل أدبيات تبين أن حالة الاعتماد المتبادل هذه لا تصدق على العلاقة بين الشمال والجنوب، وخلال مرحلة التسعينيات ومع تعدد الأدبيات التي تشرح النظام العالمي الجديد، ظهرت الرؤى التي تحذر من أن العالم الثالث بصراعاته ومشاكله ما زال قنبلة موقوتة، وأن انتهاء الصراع الأيديولوجي والقطبية الثنائية لن ينعكس إيجاباً على أوضاعه المتردّية وصراعاته العرقية والدينية والحدودية(١).

رابعاً- إن الطبيعة التداخلية المعقّدة للعلاقات الدولية الراهنة في ظل ثورة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات، أفرزت العديد من القنوات والسبل التي تدعم وتعمق القناعة لدى غير الغربي، ليس بتفوق الغرب فقط كما حدث في مراحل سابقة- ولكن بحتمية انتصاره وعدم القدرة على منافسته؛ ومن ثم ضرورة الاقتداء به والالتحاق به، لأنه لا بديل له.

والأمر لا يتصل - من وجهة نظر بعضهم- بتفوق الخصم وتحدياته، ولكن بالاعتراف من الداخل بعدم القدرة على المقاومة والتغيير وإصلاح النموذج من الداخل، ولقد قامت قنوات الاتصال الحديثة والتفاعلات عبر

---

(١) لمزيد من التفصيل حول هذه الأبعاد، انظر:
- د. نادية محمود مصطفى: التحديات السياسية الخارجية التي تواجه العالم الإسلامي، مصدر سابق.
- د. نادية محمود مصطفى: نحو منظور جديد لدراسة العلاقات الدولية، مصدر سابق.
- د. نادية محمود مصطفى: العصر العثماني من القوة والهيمنة إلى بداية المسألة الشرقية (في) د. نادية محمود مصطفى (إشراف) مشروع العلاقات الدولية في الإسلام، مرجع سابق، الجزء ١١.
- K.Booth.S.Smith (eds) International Relations Theory Today (1995).
- Pierre Grosser: Les temps de la guerre Froide 1995 pp 193-263

القومية في مجال الإنتاج والمال، بدور هام في تحقيق تجانس اجتماعي سياسي بين المجتمعات.

خامساً- إن الظهور الحالي لدور البُعد الديني في العلاقات الدولية في مرحلتها الراهنة، لا يعني تجاهل تقدير الدور الحيوي للعناصر السياسية والعسكرية والاقتصادية في إيجاد الظروف التي تشجع صانعي القرار على البحث عن -أو على الأقل التعاون مع- جهود المصالحة أو التفاوض المبنية على أسس دينية، كما أنه من الضروري عند تبنيّ تطبيق المداخل الدينية على العلاقات الدولية الحالية والمستقبلية، التأكيد على أن أنماط الجماعات والمؤسسات الدينية يجب أن تؤخذ في الاعتبار، فهناك تنوع في التجارب والإمكانات والنطاق، كما أن استغلال العوامل الدينية في صُنع السلام يتطلب إدخالاً جديداً لهذه العوامل، وجهوداً متزايدة من جانب مؤيديها.

مستخلص

الكتاب قسمان، الأول لدراسة توظيف المفاهيم الحضارية في التحليل السياسي، بيّنت فيه المؤلفة أن الوظيفة الأساسية في ذلك تفسير الظواهر السياسية والتركيز في العلاقات الدولية على مستويات أشهرها الدولة القومية والنظام العالمي والأنظمة الإقليمية. ثم طرأت تطورات على الواقع الدولي المعاصر، مما أفرز ظواهر مستحدثة مثل نفوذ الشركات الدولية العابرة للقارات والتجمعات الإقليمية المتجاوزة للسيادة وفوق القومية.

وبرز عند الباحثة هنا سؤال مطروح يقول: ماذا كان إسهام الفكر الإسلامي في نقد نظرية العلاقات الدولية؟ وذلك في محاولة لتقديم إسهام أكاديمي منظور في هذا المجال، وجاءت معالجة الباحثة هنا لمفهوم (الأمة) ونسقها بوصفه أحد مستويات التحليل والتفسير التي تكمل المصادر القائمة وتقدم مصادر إضافية مفيدة لتفسير تلك التفاعلات، ليس في إطار العالم الإسلامي، بل في إطار عالمي.

في القسم الثاني من الكتاب دراسة تطور الحقل سعى فيه الباحث لبيان إشكالية أساسية محورها إطار التحولات التي شهدها علم العلاقات الدولية على المستوى التنظيري والتحليلي، والمراحل التي مرّ بها، وأن يقف البعد الديني في دراسة وتحليل العلاقات الدولية. وحاول الباحث الإجابة عن عدد من التساؤلات، منها: ما المستويات الرئيسية التي يمكن من خلالها تحليل علم العلاقات الدولية؟ ما المنظورات الرئيسية التي شهدها العلم في إطار تطوره عبر المراحل المختلفة التي مرّ بها هذا التطور؟ أين يقف البعد الديني في إطار تطور علم العلاقات الدولية ودراسته وتحليله؟ ما البدائل الاستشرافيّة لموقع البعد الديني في العلاقات الدولية؟.

Abstract

This book is divided into two parts. The first part studies subjecting the concepts of civilization to the political analysis. The author states that its basic function therein is interpreting the political phenomena and highlighting certain standards for international relations, the most of which are the national state, the world order and the regional systems. After that, the contemporary international status developed and created modernized phenomena, such as the authority of the international companies traversing continents and the territorial gatherings exceeding mastery and treading nationalism.

This reality leads the researcher to inquiring "What was the role of the Islamic thought as regards criticizing the theory of international relations?" in an attempt to introduce a viewed academic contribution in this sphere. In this concern, she tackles the concept of *"Ummah"* [nation] and its epistemological example being one of the standards of analysis and interpretation that complement the existing sources and introduce additional useful ones for interpreting those reactions not only within the borders of the Islamic World but also in an international frame.

The other researcher - in the second part of the book - studies the development of the field, in which the author endeavors to elucidate a basic problem whose pivot is the from of transformations witnessed by the science of international relations theorizationally and analytically, the stages it has passed and where the religious dimension plays its part while studying and analyzing the international relations. He also attempts to give answers to a number of inquiries, such as: "What are the main standards through which we can analyze the science of international relations?" "What are the main developments that science has witnessed within an evolutionary frame throughout the different stages that this development has passed?" "Where does the dimension of religion stop in the frame of the development of the science of international relations, studying it and analyzing it?" and "What might the aspired alternatives for the position of the religious dimension be in the international relations?"